

BRASIL:
RAÍZES DO PROTESTO NEGRO

CLÓVIS MOURA

BRASIL.

RAÍZES DO PROTESTO NEGRO

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

Moura, Clóvis, 1925-
M885b Brasil : raízes do protesto negro / Clóvis Moura. -- São Paulo : Global Ed., 1983.

1. Discriminação racial - Brasil 2. Negros - Brasil 3. Negros - Brasil - Condições sociais
1. Título. II. Título : Raízes do protesto negro.

CDD-301.45196081
83-1432
-323.1196081

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Negros : Movimentos políticos 323.1196081
2. Brasil : Negros : Relações sociais : Sociologia 301.45196081
3. Brasil : Negros : Sociologia 301.45196081
4. Negros no Brasil : Sociologia 301.45196081

*Pauso & 28
Presente 41
global editora*

UNICA MP
BIBLIOTECA CENTRAL

1.ª edição: agosto/1983
© CLÓVIS MOURA

Capa: Francisco Cáceres (arte)
Levi Leonel (arte final)

Classif. 301.454.960 81
Autor M 86505
V. Ex.
Editora BC/152245
IEFCH 353323
3N 0000069743

Direitos reservados
global editora e distribuidora ltda.
Rua Franca Pinto, 836 — CEP 04016
Fone: 572-4473 (tronco chave)
Caixa Postal 45329 — 01000 — V. Mariana
São Paulo - SP.

N.º de catálogo: 1450

O homem é um movimento para o mundo e para o seu semelhante. Movimento de agressividade, que engendra a sujeição ou a conquista; movimento de amor, entrega, termo final do que se convencionou chamar de orientação ética. Toda a consciência parece poder manifestar, simultaneamente ou alternativamente, estas duas componentes. Energeticamente, o ser amado apoiar-me-á no assumir da minha virilidade, enquanto que o cuidado de merecer a admiração ou o amor de outrem tecerá ao longo da minha visão do mundo uma superestrutura valorizante.

Frantz Fanon

INTRODUÇÃO

Com o presente trabalho encerramos o primeiro ciclo dos nossos estudos sobre o escravo negro no Brasil, a importância do escravismo colonial e os desdobramentos relevantes que esse modo de produção exerceu na formação dos hábitos, da família e da situação social, econômica e ideológica do brasileiro e do negro em particular.

O ciclo começa com "Rebelliões da Senzala" e termina com o presente volume. A partir daqui iremos questionar a problemática do negro inserida no painel do processo revolucionário brasileiro em curso. Entre o primeiro e este publicamos, na esteira do assunto, os seguintes volumes: "O Preconceito de Cor na Literatura de Cordel", "O Negro: de Bom Escravo a mau Cidadão?", "Os Quilombos e a Rebelião Negra" e centenas de artigos em revistas no Brasil e no Exterior. Também participamos de inúmeras mesas-redondas, conferências, congresos e simpósios onde expusemos as nossas opiniões sobre o assunto.

Este primeiro ciclo procurou demonstrar a situação do negro atualmente, as origens históricas deste posicionamento social na nossa estrutura, a ideologia racista subjacente do brasileiro, e, através desta constatação, injetar consciência crítica e revolucionária na comunidade negra e nas camadas e segmentos realmente democráticos do País. O presente livro é composto, por isto mesmo, de diversos trabalhos que escrevemos durante um período que vai de 1964 até agora. Além dos livros já citados, nossa atividade desdobrou-se em diversos órgãos de imprensa, sempre discutindo a problemática do negro brasileiro e a sua importância relevante, na formação e desenvolvimento da nossa sociedade, além de participarmos de diversos encontros e congressos aqui e no Exterior.

Atingido por um impacto secular que atua negativamente na formação da sua personalidade, da sua economia individual, familiar e/ou grupal, o negro brasileiro tem sido visto como uma peça subsidiária na nossa formação econômica, social e cultural, mesmo durante o regime do escravismo colonial. Esta visão reificada serve como elemento justificador da sua atual situação de marginalização no conjunto da sociedade brasileira, mesmo levando-se em consideração as nuances diferenciadoras nas nossas diversas regiões. O *branco brasileiro* (e aqui vai muito malato e pessoas genotípicamente negras de um modo geral) é etnocêntrico do ponto de vista branco. Em primeiro lugar, porque há uma herança histórica e ideológica que ele assimilou. Em segundo, há necessidade de essas camadas se resguardarem contra a ameaça de perderem o rangos que ocupam em nossa sociedade — de capitalismo dependente — o qual se caracteriza, entre outras particularidades, pela necessidade de possuir, na sua estrutura, paradoxalmente, para poder equilibrá-la economicamente, grandes parcelas e camadas marginalizadas. Essa ponderável massa marginalizada, quase toda ela descendente de matriz africanas é, por isto mesmo, considerada como sendo incapaz para o trabalho, a fim de que, no processo seletivo, seja descartada permanentemente,

mas conservava à margem para estabelecer o equilíbrio do modelo através da imposição pelas estruturas de poder dominantes, de níveis de salários irrisórios que, a partir daí, o sistema consegue manter. Como corolário disto, é óbvio, há a necessidade de um aparelho de Estado altamente autoritário e repressivo a fim de ser mantido esse *equilíbrio social*.

Acontece que o capitalismo depende entrado no Brasil em crise estrutural da qual não mais sairá. O recurso à solução militar bonapartista/bismarckista, a destruição pura e simples de grupos que se sentiam econômica ou ideológica e politicamente oprimidos e se julgavam representantes da maioria da população brasileira, não conseguiu deter a crise em curso. A sua estrutura vem sendo atingida por forças internas e externas, e, no atual momento, há, de fato, uma rearticulação política e social de todas aquelas camadas, grupos e classes que constituem a maioria da sociedade civil e são espoliadas por uma burocracia tecnocrático-militar interna que presta serviços (econômicos, culturais, burocráticos, militares ou mesmo estritamente terroristas) a essa estrutura externa dominadora. Por outro lado, um Estado autoritário neofascista (bonapartista/bismarckista) respalda intenamente este modelo que aliena a autonomia nacional,

Neste quadro contraditório e complexo o negro tem sido, mais uma vez, o grande logrado e perseguido. Na esteira de uma política elitista e autoritária, rearticula-se o racismo e a violência é dirigida, fundamentalmente, contra o negro marginal, o operário negro, o cidadão negro de um modo geral, ou daqueles que descendem diretamente de matriz africanas. À medida que a crise do capitalismo dependente — como parte da crise geral do capitalismo — se agrava e as suas contradições se aguçam, as autoridades responsáveis pela repressão direta começam a executar *batidas* e *rondas* noturnas contra a população pobre e marginalizada, e, neste trabalho mantenedor dos privilégios e da segurança do sistema, o negro é o grande atingido.

Neste contexto autoritário surge o discurso liberal para, paradoxalmente, dar cobertura ideológica ao preconceito e à sua política discriminatória contra o negro.

Segundo se propala e é veiculado de várias formas nesses meios *livres*, o Brasil conseguiu construir e desenvolver de forma *su generis* a maior “democracia racial” do mundo. Este discurso vem expressar aquela ideologia que, vinda do nosso passado colonial/escravista, penetra, como pinças, em segmentos representativos da sociedade brasileira, especialmente nas suas capas deliberantes e de poder. Escritores e intelectuais, de um modo geral, ou pelo menos em número significativo, ao analisarem o problema racial brasileiro, caem para a tese de que já conseguimos essa democracia, mercê dos mecanismos democráticos usados pelo colonizador português.

Este discurso liberal, por incrível que pareça, é o suporte da política discriminatória, racista, violentamente preconceituosa que caracteriza a sociedade brasileira. Ao dizer-se que somos uma democracia racial, jogamos, ao mesmo tempo, sobre o segmento negro explorado e discriminado a culpa da sua situação atual

no sistema de estratificação social e posição de classe. Porque, se há iguais oportunidades para todos, o negro não se encontra no cume da pirâmide porque não quer: dissipar o seu tempo no samba, na maçonaria e no álcool. A *igualdade perante a lei* desse discurso justifica a desigualdade social real em que o negro brasileiro se encontra. O formalismo jurídico, a concepção formalista do processo de ineração social determina, em última instância, que esse discurso liberal absolve os racistas.

O que acontece, na realidade, é coisa bem diferente. Os negros foram largados no processo de formação da sociedade brasileira e jogados à sua franja periférica. Trazidos como escravos, tendo estranguladas as suas matrizes culturais africanas pela escravidão em grande parte, eram mercadoria barata para o senhor. Daí a sua média de vida útil ser baixíssima: sete anos. Fato explicável porque o senhor podia comprar outra *peça* por preço irrisório, capaz de substituir aquela que morria, terminado o seu ciclo de capacidade de trabalho rentável para o senhor. As crianças morriam da mesma forma, pois não era interessante ao senhor criá-las para somente depois de 14 ou 15 anos poder aproveitá-las. Tratado como coisa e assim considerado pelo Direito da época, o negro não tinha, conforme já dissemos, possibilidades de ascender socialmente, a não ser como quilombola, quando quebrava os padrões de *normalidade* estabelecidos para formar comunidades próprias.

No entanto, esta posição é escamoteada através daquilo que Marvin Harris chamou de *ideologia do bom senhor*. Consiste em se dizer que a escravidão no Brasil foi benigna, os senhores, patriarcas e cristãos, foram bondosos e a escravaria tratada como se fosse composta de filhos naturais. Nada mais errado. Isto nunca aconteceu. As taxas de mortalidade de escravos no Brasil eram elevadíssimas. Somente através do tráfico ininterrupto se conseguiu manter uma população escrava equilibrada. Os dados estatísticos podem ser citados às centenas. Os viajantes que aqui vieram são quase unâimes em afirmar qual a situação em que se encontrava o escravo negro no Brasil: não era nada idílica e não coincidia com o *mito do bom senhor*.

Terminada a escravidão, o negro foi atraído compulsoriamente às grandes cidades em formação, procurando trabalho. O grupo migratório estrangeiro, no entanto, já entrava maciçamente no sentido de excluí-lo do centro do sistema de produção que se dinamizava. Ele sobrou nesse processo. O preconceito de cor, neste contexto, funcionava como elemento de barragem permanente. Estereótipos eram elaborados para justificá-lo porque ele não era aproveitado, criando-se um complexo de idéias justificadoras capazes de racionalizar essa barragem. E aquele elemento humano, que durante quase quatro séculos foi o único trabalhador da sociedade brasileira, passou a ser considerado preguiçoso, ocioso, de má índole para o trabalho. O migrante estrangeiro, por outro lado, vinha como sendo o povoador ideal, superior, capaz de injetar os valores da poupança e do trabalho perseverante que o negro não possuía. O que interessava, no entanto, através

dessa teia de valores e julgamentos negativos contra o negro e favoráveis ao branco, era que o negro fosse alijado como trabalhador por ser *negro*, pois o ideal das classes dominantes era fazer do Brasil uma nação *branca*.

O negro foi, por isto, lançado à periferia do sistema, não apenas para ficar no subemprego, no desemprego, na criminalidade do pobre e na prostituição (baixa), mas, também, para ser dizimado biologicamente nos surtos de meninete, desidratação, tuberculose, raquitismo e outras doenças catenais, além da sua destruição violenta por grupos racistas/repressivos como o "Esquadrão da Morte" cujas vítimas das suas ações criminosas são esmagadoramente negras. Assim, o chamado *branqueamento* da sociedade brasileira não está se verificando por sermos uma democracia racial, através dos mecanismos da miscigenação. Pelo contrário. É porque as classes dominantes atuais criaram um *ghetto invisível* para as populações negras em nosso País, onde elas são dizimadas de forma que está muito além da média de mortalidade das populações que não o ocupam, da mesma forma como, durante a escravidão, igual fenômeno se verificou.

Quando a realidade apresenta fatos que desmentem o discurso liberal, surge a afirmativa de que são casos isolados e por isto mesmo não configuram a realidade global. Todos nós sabemos, porém, que a realidade é outra: o segmento negro é altamente discriminado ou mesmo perseguido. Após a escravidão, com a formação do atual modelo de capitalismo dependente, conforme já dissemos, foi jogado à periferia do sistema para ser mantido na faixa da marginalidade compulsória, e, com isto, manter os trabalhadores engajados no processo de trabalho recebendo baixos salários. Com isto, mantém-se a taxa de lucro máximo das multinacionais, controladoras, praticamente, do mercado de trabalho brasileiro naquilo que ele tem de mais significativo e dinâmico.

A chamada *democracia racial* é uma ideologia através da qual se justifica o processo discriminatório contra o negro, jogando-se nos seus próprios ombros a responsabilidade da sua discriminação. O discurso liberal é, portanto, um mecanismo com o qual se justifica a existência do *ghetto invisível* que barra a população negra, colocando-a naqueles espaços sociais altamente limitados, inferiorizados, e que um sistema secular de compreensão permite que seja por ele ocupado.

Composto este discurso, criam-se condições para que o preconceito racial entre como um elemento seletor *natural*, colocando, assim, a população negra em situação de inferioridade absoluta.

O discurso liberal tem raízes históricas. Prende-se aos segmentos da pequena burguesia — bacharéis, profissionais liberais de um modo geral e outros setores a elas aderidos — ligados e/ou subordinados aos senhores de escravos. Eram, muitas vezes, os seus porta-vozes no Parlamento para o qual eram eleitos pelo prestígio dos representantes do sistema escravista. Esse *liberalismo escravista*, que surge durante o escravismo, reforça-se, depois, com a visão científica do século XIX, o evolucionismo linear, o social-darwinismo, as teorias de inferiori-

ridade racial e, em decorrência, a tese "científica" de que o Brasil seria tanto mais civilizado quanto mais branqueado. Dessa posição equivocada não escaparam os melhores e mais críticos estudiosos da época, como Silvio Romero e Euclides da Cunha.

Posteriormente, com novas teorias vindas do exterior (apoiaadas no e pelo imperialismo), procura-se justificar o genocídio contra o negro e o miserável, o espoliado e o fumíto das áreas de miséria, invocando-se teses também apresentadas como científicas, porém que são apenas ideologias justificatórias do sistema de peneiramento e elemento complementar desse processo de discriminação.

O negro brasileiro emergente, no entanto, já sabe qual é essa ciência. Ciência que no passado o colocava como inferior por questões biológicas e agora apresenta outras razões para justificar por que ele foi marginalizado. Isto está assustando alguns liberais que vêm nessa emergência uma nova forma de racismo.

É o eterno medo que o senhor tem de ver o oprimido organizado: projeta sobre ele a sua própria ideologia para justificar a violência que ele, como detentor do poder do Estado, pode usar contra o oprimido. O negro, como o segmento mais oprimido da sociedade brasileira, não aceita mais nem o discurso liberal nem o cientificismo universitário que o quer usar como cobaias. Procura organizar-se, auto-analizar-se e tirar dessa *práxis* uma consciência que indubbiamente será uma consciência revolucionária.

O presente volume é constituído de uma série de trabalhos que se interligam não apenas pelo assunto, mas, também, pela nossa posição em relação à sua solução. Na primeira parte colocamos alguns trabalhos nos quais procuramos localizar historicamente a marginalização do negro brasileiro, os mecanismos que o traumatizaram socialmente e as perspectivas possíveis para o seu futuro. Alguns desses trabalhos já foram publicados em jornal. O capítulo "Escravismo, Colonialismo, Imperialismo e Racismo" é a comunicação que apresentamos no *II Congresso de Cultura Negra das Américas*, realizado no Panamá, em março de 1980. O capítulo que aborda a trajetória das organizações negras em São Paulo, foi, originalmente, publicado de forma bastante resumida pelo CEBRAP que o havia encarregado, como está no livro "São Paulo: o Povo em movimento", volume coletivo de estudos solicitado pela Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo e publicado pela Editora Vozes. Sai agora na íntegra. Outros foram expostos em simpósios como o "Contribuição do negro às artes no Brasil", lido no 7.º Encontro da *Latin American Studies Association*, em Huston, novembro de 1977 e o "Esboço de uma sociologia da República de Palmares", lido no *I Simpósio Nacional sobre o quilombo dos Palmares*, patrocinado pela Universidade Federal de Alagoas, Maceió, novembro de 1981.

O negro emergente, portanto, é o assunto central do presente livro. O negro rebelde na medida em que adquire uma consciência crítica em relação ao mundo

que o cerca e à sua situação neste mundo. O negro que numa *democracia racial* está sendo dizimado sob o olhar complacente não apenas dos racistas convictos, mas, também, o que é mais incongruente, da opinião liberal-conservadora, herdeira do liberalismo escravista de antes da Abolição. O problema do negro no Brasil, até hoje desprezado como dilema nacional é visto apenas como tema de pesquisa universitária. Chegamos, porém, a um ponto crítico: de um lado a posição tradicional dos diversos setores que teimam em não aceitar a existência de um movimento social negro emergente, e, de outro, os negros que estão se conscientizando de que são uma força tanto maior quanto mais organizada e continuadora de um pensamento popular e revolucionário.

Como será resolvido este impasse ainda não sabemos: acreditamos, contudo, que, a partir de agora, nenhum problema político de base poderá ser resolvido sem que se leve em conta a importância e a força desse movimento.

INFLUÊNCIA DA ESCRAVIDÃO NEGRA NA ESTRUTURA E COMPORTAMENTO DA SOCIEDADE BRASILEIRA

1

O negro que numa *democracia racial* está sendo dizimado sob o olhar complacente não apenas dos racistas convictos, mas, também, o que é mais incongruente, da opinião liberal-conservadora, herdeira do liberalismo escravista de antes da Abolição. O problema do negro no Brasil, até hoje desprezado como dilema nacional é visto apenas como tema de pesquisa universitária. Chegamos, porém, a um ponto crítico: de um lado a posição tradicional dos diversos setores que teimam em não aceitar a existência de um movimento social negro emergente, e, de outro, os negros que estão se conscientizando de que são uma força tanto maior quanto mais organizada e continuadora de um pensamento popular e revolucionário.

Como será resolvido este impasse ainda não sabemos: acreditamos, contudo, que, a partir de agora, nenhum problema político de base poderá ser resolvido sem que se leve em conta a importância e a força desse movimento.

O Brasil tem características específicas em relação aos demais países da América do Sul na sua formação e desenvolvimento econômico, social, político e cultural. No entanto, como os demais, esteve subordinado ao sistema colonial, inicialmente, e, em seguida, ao sistema imperialista mundial. Isto deve servir como guia de análise e levar-nos a fazer uma série de observações para esclarecer a situação em que se encontra o Brasil, especialmente no seu relacionamento inter-étnico, as conotações ideológicas específicas criadas para justificar (teórica e empiricamente) tanto o sistema colonial, no passado, como o imperialismo no presente, e, ao mesmo tempo, como foi possível manterem-se os mecanismos determinantes da formação e desenvolvimento de uma ideologia mistificadora como a da *democracia racial*.

Parece-nos que o mais importante como caráter diferenciador entre as sociedades formadas nos demais países da América do Sul e o Brasil, é a proporcionalidade da escravidão negra, a sua duração, a sua distribuição geográfica e as solições encontradas para a sua extinção.

Sem querermos entrar em análises comparativas, devemos salientar, porém, que em nenhum país da América do Sul a escravidão foi tão importante numericamente, teve distribuição de âmbito nacional e durou tanto tempo como no Brasil.

Nos outros países onde essa escravidão foi relevante — por exemplo a Colômbia e o Peru — houve, sempre, uma determinada área na qual os negros escravos eram concentrados, e, por outro lado, não chegaram, nunca, a se igualar aos 'brancos' numericamente. A mesma coisa aconteceu nos Estados Unidos. O sistema escravista não dominou tão ampla e profundamente as relações sociais naqueles países como no Brasil que teve organizada, estruturada, queiram ou não, uma sociedade escravista de âmbito nacional funcionando durante quase quatrocentos anos, sem modificações ponderáveis na sua estrutura e no seu ritmo de dinamismo.

O sistema escravista impôr o seu ritmo de desenvolvimento e crescimento a todos os demais níveis de interação da sociedade brasileira, fazendo-nos, como não podia deixar de ser, em consequência do pequeno nível de dinamismo desse tipo de sociedade, um país com atrasos históricos, sociais, políticos e culturais imensos, conforme veremos depois. O sistema escravista determinou em toda a extensão geográfica do Brasil o seu ritmo de desenvolvimento e o conteúdo fundamental das suas relações interétnicas.

Destacando este caráter nacional da escravidão brasileira, Skidmore escreve: "Como resultado, todas as regiões geográficas importantes tinham um percen-

tual significativo de escravos entre a sua população total. Em 1819 conforme estimativa não oficial, nenhuma região tinha menos de 27% de escravos na sua população total. Quando a campanha abolicionista começou, os escravos estavam concentrados, em números absolutos, nas três províncias cafeeicultoras importantes: São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Vistos como uma porcentagem da população total de cada região, no entanto, eles continuavam a se distribuir de maneira notadamente uniforme. Em 1872, quando os escravos eram 15,2% dos habitantes do país, nenhuma região tinha menos de 7,8% de sua população total em regime de escravidão, e a sua taxa mais alta era de apenas 19,5%. A escravidão tinha num grau notavelmente similar em cada região do país¹.

Quanto ao conteúdo das relações interétnicas veremos, no decorrer deste trabalho, como foi montado pelas classes dominantes, quer no Brasil Império ou República, um mito ideológico escamoteador de uma realidade altamente conflitante: o mito da *democracia racial*. Esse engodo ideológico surgiu da necessidade de o colonizador português estabelecer dobradiças amortecedoras das contradições raciais que se apresentavam como ameaça de conflito social e racial permanente. A população negra, no Brasil, até meados do século XIX era superior à branca. Para que a grande massa mulata (negra, portanto), não adquirisse consciência étnica, criou-se uma sociedade de estrutura aberta, fenotípica, na qual, enquanto permanecia a escravidão para os negros e pardos escravos, abria-se, para o mulato livre, um pequeno espaço social no qual ele podia circular com relativa liberdade, e, com isto, escamotear o fundamental que era justamente a contradição entre senhores e escravos.

Da necessidade do trabalho escravo subordinado ao sistema colonial, formou-se, no Brasil, uma sociedade polêmica para produzir esse tipo de economia, e, ao mesmo tempo, uma ideologia capaz de amortecer a luta entre senhores e escravos. O exemplo do Haiti ainda era muito recente e abriu-se, no Brasil, um freno amortecedor, dandose ao mulato um *status étnico* que ele não teve e não tem nos Estados Unidos. Como produtor básico da nossa economia, o escravo negro era considerado coisa, enquanto o mulato livre podia ter trânsito em alguns espaços da sociedade escravista.

O sistema colonial no Brasil atua, consequentemente com certas particularidades. Não se interessa pelo aproveitamento do trabalho do indígena; na comparação que faz entre as possibilidades das técnicas produtivas nativas e o valor da terra, cultivada por populações ligadas à agricultura, opta pelo extermínio das primeiras, a ocupação da terra e a importação, em larga escala, do negro africano como trabalhador básico. Enquanto em guerras sucessivas — Confederação dos Tamoios, Confederação dos Cariris, Confederação dos Guerens,

entre outras — o índio é praticamente dizimado e/ou lançado para linhas divisórias cada vez mais distantes, o tráfico de escravos negros instala-se no Brasil como o elemento mais importante entre os mecanismos mantenedores do sistema escravista. Não iremos traçar, aqui, a grande tragédia que foi o extermínio das populações indígenas, extermínio que continua até os nossos dias. Este extermínio poderá ser tomado como um capítulo específico no processo de dominação colonial, mas está ligado, por uma série de efeitos de conexões, ao problema da escravidão negra no passado e à situação de marginalização do negro no presente.

As antigas terras indígenas são ocupadas pelo colonizador português e o negro é trazido para trabalhar nas mesmas. Estão, portanto, montadas as bases do escravismo colonial que durante quase quatrocentos anos imprimiu o ritmo de desenvolvimento interno da nossa economia, da nossa vida social e da nossa cultura. Os índios cruzados com os brancos iriam constituir a grande plebe camponesa e os negros seriam as populações ligadas ao trabalho escravo, juntamente com os pardos que não conseguiram carta de liberdade. Essas classes e camadas polêmicas foram constituídas em consequência da destruição quase total do índio dono da terra, o cruzamento posterior de alguns desses grupos sobreviventes com o colonizador, e, basicamente, através do tráfico de escravos negros vindos da África. O tráfico de escravos, dentro do contexto do sistema colonial será, por sua vez, um dos grandes fatores de acumulação capitalista das metrópoles.

Formadas as grandes companhias apresadoras de negros africanos, os principais países europeus (Portugal, Inglaterra, Dinamarca, França, Holanda) dele se beneficiariam durante longo período, contribuindo para a consolidação e dinamização do escravismo nas regiões periféricas e do capitalismo comercial, mercantil e posteriormente industrial das metrópoles.

Alguns dados ilustrativos mas não definitivos da realidade e meramente aproximativos (pois havia a necessidade de esconder-se o contrabando) dão uma visão desse comércio e da sua importância:

1680-1736: — Escravos importados para as colônias inglesas da América: 2.130.000; só a Jamaica importou 40.000 escravos.

1776-1800: — Uma média de 74.000 escravos por ano foram importados para as colônias americanas, ou um total de 1.850.000.

Média anual para os ingleses: 38.000; portugues: 10.000; holandeses: 4.000; franceses: 20.000 e dinamarqueses 2.000.

Conforme já dissemos, a existência do contrabando e outros fatores que influiram para minimizar o reflexo do tráfico, impedem que se tenha um apontado exato do número de africanos importados na chamada *diáspora negra*. Vários estudos já abordaram o assunto, mas a nós parece que até hoje o número exato de negros africanos escravizados é desconhecido e não haverá mais possibilidade de se chegar a um levantamento estatístico exato.

1. Skidmore, Tomas E.: — O Negro no Brasil e nos Estados Unidos, in: *Argumentos*, Ano I Nº 1, p. 44.

O certo é que, para estruturar-se o modo de produção escravista, os negros foram espalhados nacionalmente aqui no Brasil, conforme já foi visto. Para Artur Ramos esses estoques foram distribuídos da seguinte forma:

1. Bahia, com irradiação a Sergipe, onde os negros escravos foram distribuídos para os campos e plantações de cana-de-açúcar, fumo, cacau e serviços domésticos urbanos e posteriormente os serviços de mineração na zona dalmatina;
2. Rio de Janeiro e São Paulo, onde os negros foram encaminhados aos trabalhos das fazendas açucareiras e cafeeiras da Baixada Fluminense e serviços urbanos;
3. Pernambuco, Alagoas e Paraíba, focos de onde irradiou uma enorme atividade nas plantações de cana-de-açúcar e algodão do Nordeste;
4. Maranhão com irradiação no Pará, foco onde predominou a cultura de algodão;
5. Minas Gerais, com irradiação para Mato Grosso e Goiás nos trabalhos de mineração do século XVIII.

A base que produzia a dinâmica econômica dessa sociedade de escravismo colonial era a agricultura de exportação e a mineração. Por seu turno, para que se mantivesse esse dinamismo, havia necessidade do tráfico permanente de negros vindos da África, pois as condições sólidas as quais trabalhava o escravo negro levavam a que a sua média de vida produtiva fosse baixíssima: sete anos. O tráfico de escravos servia, portanto, para — internamente — manter o equilíbrio demográfico da estrutura e — externamente — contribuir para o desenvolvimento do capitalismo nas metrópoles europeias.

Esta dupla função era conseguida através de aquilo que se convencionou chamar de *tráfico triangular*. Ora, o simples fluxo de escravos africanos vendidos não explicaria a importância que o tráfico teve no processo de acumulação capitalista nas suas respectivas metrópoles. Isto somente seria possível através dessa modalidade de tráfico. Nesse processo, a Inglaterra, França e América Colonial forneciam as exportações e as embarcações; a África, a mercadoria humana e as plantações das colônias as matérias-primas que seriam enviadas às metrópoles como conclusão desta triangulação.

Para que esse tipo de comércio funcionasse sem contradições profundas, havia necessidade de um mecanismo regulador e controlador indispensável: o monopólio comercial.

O tráfico triangular criou, na Inglaterra, um ramo de capitalismo que podemos chamar de *negreiro*, porque todo ele estava subordinado ao desenvolvimento do tráfico triangular. Consistia em empresas de transporte naval e construção de barcos, fato que, por outro lado, determinava o crescimento de

cidades, portos de mar como Bristol, Liverpool e Glasgow e a criação de indústrias fornecedoras de mercadorias ao tráfico triangular: tecidos de seda e comuns (o *pano da África*), escopetas, polvora, munições de um modo geral, sabres, barras de chumbo, barras de ferro, artigos de ferro diversos, artigos de barro e cristal, colares, tecidos estampados e muitos outros.³

Este conglomerado de pequenas empresas industriais será o municiador da primeira etapa do tráfico triangular: a troca de mercadorias por seres humanos. A segunda etapa será a troca de seres humanos por mercadorias, produtos coloniais. A terceira será a troca dessa mercadoria por dinheiro nas metrópoles. Se a Inglaterra tinha a Companhia das Índias para executar esse tipo de comércio, os outros países traficantes montaram empresas idênticas para a manutenção do monopólio de comércio colonial. Portugal, em relação ao Brasil, criou a Companhia do Grão-Pará e Maranhão e a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba. Conforme escreve um estudioso da primeira delas "o grande impulso da política colonial do mercantilismo português data, porém, da abertura da segunda metade do século XVIII com a administração pombalina. O estabelecimento de Companhias privilegiadas era, então, deveras concordante com a política do ministro de D. José I. Conhecedor do sucesso britânico, Pombal aplicou os ensinamentos aprendidos em Londres. Versado na intriga internacional, o despotismo viu no sistema das Companhias o mais eficiente de livrar o reino e o império da ação sorvedoura do capitalismo estrangeiro fielmente representado pelas sucursais inglesas, estabelecidas em Lisboa". (...) "As companhias prestavam-se, ademais, à planejada investida pombalina, contra o poder político dos jesuítas. A intervenção da monarquia constituiu parte essencial do processo fomentista de ultramar. Pombal apadrinhou as Companhias por ver nelas os meios de fortalecer seu despotismo. Entrelegaram-se, com efeito, os dois objetivos do Estado absolutista. O fomento ultramarino era, assim, um apêndice inseparável da política de Sebastião José de Carvalho e Mello, bem como um auxiliar necessário do seu programa de desenvolvimento econômico e defesa do patrimônio da coroa".⁴

Racionalizado esse processo pela Holanda, Inglaterra e Portugal iniciou-se depois, através do tráfico triangular, o saque às colônias. Caracterizando a essência dessas companhias, Marx escreve que "o regime colonial deu um grande desenvolvimento à navegação e ao comércio. Daí nascerem as sociedades mercantis, dotadas pelos governos de monopólios e privilégios que serviram de poderosas alavancas à concentração de capitais. O regime colonial — prossegue Marx — assegurou os mercados às nascentes manufaturas, aumentando a facilidade de acumulação, graças ao monopólio do mercado co-

³ Mais detalhes sobre o tráfico triangular ver o livro de Eric Williams "Capitalism and Slavery" no qual, aliás, nos baseamos para expô-lo.

⁴ Dias, Manuel Nunes: — A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, Ed. Universidade Federal do Pará, Belém, 1970, 1º vol., p. 76.

lonial. Os tesouros diretamente extorquidos fora da Europa, por meio do trabalho forçado dos indígenas reduzidos à escravidão, pela concessão, a pilhagem e a morte, refluíam à mãe pátria para funcionar aí como capital. A verdadeira iniciadora do regime colonial, a Holanda, tinha já em 1684 alcançado o apogeu da sua grandeza. Ela era possuidora quase exclusiva do comércio das Índias Orientais e das comunicações entre o sudeste e o noroeste da Europa. Seus barcos de pesca, suas marinhas, suas manufaturas, superavam as dos outros países" (. . .) "Em nossos dias a supremacia industrial implica na supremacia comercial; mas na época manufatureira, propriamente dita é a supremacia comercial que dá a supremacia industrial" ⁵.

Havia mais, no entanto. Havia a necessidade de ideólogos que justificassem o saco colonial e a escravidão negra que lhe era inerente.

Mesmo um iluminista como Montesquieu, que condenava a escravidão teoricamente, quando chega no particular da escravidão negra é taxativo e brutal: "Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de escravizar os negros, o que eu diria:

Tendo os povos da Europa extermínado os da América, tiveram de escravizar os da África a fim de utilizá-los no desbravamento das suas terras.

O açúcar seria muito mais caro se não se cultivasse a planta que o produz por intermédio de escravos.

Aqueles a que nos referimos são negros da cabeça aos pés e têm o nariz tão achatado, que é quase impossível lamentá-los.

Não podemos aceitar a idéia de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha introduzido uma alma, sobre tudo uma alma boa, num corpo completamente negro. (. . .) É impossível supormos que tais gentes sejam homens, pois, de os considerarmos homens, começariam a acreditar que nós próprios não somos cristãos" ⁶.

Formada esta unidade mercantil-ideológica, inicia-se o processo de capitalização nas metrópoles e descapitalização "nas colônias". Esta descapitalização permanente cria os primeiros germes de uma contradição que irá se aprofundando progressivamente à medida que os elementos de crise da nossa economia interna se agravam, e, ao mesmo tempo, a metrópole continua exigindo o crescente ritmo de exploração colonial. Isto tornava cada vez mais difícil esta capitalização na colônia e tal dificuldade irá refletir-se, posteriormente, no modelo das nações que irão surgindo nas regiões colonizadas e por este mecanismo descapitalizadas, de modo especial o Brasil.

Diz Afonso Arinos, citado por Ivan Pedro de Martins: "Em meados do século XVI, a produção da América Portuguesa já era superior à da América Espanhola. Fernão Cardim, Gabriel Soares e o Padre Anchieta, todos cronistas quinhentistas, nos dão a cifra de 300.000 arrobas para a produção anual do açúcar brasileiro, no fim da centúria (mais ou menos 4.500 toneladas)." ⁷

Em princípios do século seguinte — segundo os Diálogos das Grandezas do Brasil — a produção vai ao dobro, 600.000 arrobas, que se vendiam a 300.000 cruzados — ou mais de 40 milhões de cruzados atuais. Essa riqueza só tendia a aumentar e o valor dela em ouro dividido pelo número de habitantes dá a maior renda *per capita* em toda a nossa história. ⁸

No entanto isto não contribuiu para a acumulação de capitais nacionais de forma relevante. Pelo contrário. A descapitalização ou, a capitalização em proporções insignificantes das colônias era um mecanismo inerente a esse tipo de economia e irá determinar, em linhas gerais, o modelo subsequente que se formará: o capitalismo dependente. No Brasil isto irá influir na estruturação e comportamento das classes que irão se estratificando com reflexos visíveis até os nossos dias.

artesãos independentes e até operários assalariados, tenham conseguido ser, no princípio, capitalistas incipientes, e, pouco a pouco, em virtude de uma exploração cada vez mais intensa do trabalho assalariado, seguida de uma acumulação correspondente, tenham saído por fim da sua casca capitalista completa. A infância da produção capitalista oferece, sob mais de um aspecto, as mesmas faces da infância da Idade Média, de onde a questão de saber quais dos servos evadidos seria o amo e qual o criado, era em grande parte decidida pela data mais ou menos antiga da sua fuga. Não obstante, esta marcha a passo de tartaruga não corresponde de forma alguma às necessidades comerciais do novo mercado universal, criado pelos grandes descobrimentos dos fins do século XV" (. . .) "O descobrimento das regiões auríferas e argentíferas da América; a redução dos indígenas à escravidão; seu internamento nas minas ou sua exterminação; o começo da conquista e da pilhagem nas Índias Orientais e a transformação da África em uma espécie de coelheira comercial para a caça aos negros, eis af os processos idílicos da acumulação primitiva que assimilaram a era capitalista em sua aurora." (. . .) "Os diferentes métodos de acumulação primitiva que a era capitalista faz nascer: são repartidos em primeiro lugar, em ordem mais ou menos cronológica, em Portugal, Espanha, Holanda, França, Inglaterra, até que esta última as combina todas no último terço do século XVII, em um conjunto sistemático, abrangendo ao mesmo tempo o regime colonial, o crédito público, a finança moderna e o sistema protecionista. Alguns desses métodos apóiam-se no emprego da força bruta, mas todos sem exceção exploram o poder do Estado, a força concentrada e organizada da sociedade, a fim de precipitar violentamente a passagem da ordem econômica capitalista e abreviar as fases de transição. E com efeito, a força é a parteira de toda velha sociedade nas dores do parto. A Força é um agente econômico." (Marx, Karl: — A Origem do Capital (A acumulação primitiva) Ed. Fulgor, São Paulo, 1964, pp. 93/5).

8. Martins, Ivan Pedro de: — Introdução à Economia Brasileira, Ed. José Olympio, R. de Janeiro, 1961, p. 25.

5. Marx, Karl: — A Origem do Capital (A acumulação primitiva), Ed. Fulgor, São Paulo, 1964, pp. 99/100.

6. Montesquieu: — Do Espírito das Leis. São Paulo, 1973, p. 215.

7. Por isto, diz Marx: "Não há dúvida de que vários chefe de corporação, muitos

- O Manifesto do Partido Comunista de Marx e Engels é de 1848.
- A Lei Eusébio de Queirós que extingue o tráfico de escravos africanos no Brasil é de 1850.
- A Comuna de Paris é de 1871.
- A Lei do Ventre Livre é de 1871.

O atraso social e político, como vemos, é gritante. Enquanto já se questionava na Europa o sistema capitalista no seu sentido global, os traficantes brasileiros lutavam, ainda, no nosso Parlamento para que a lei que extinguiu o tráfico de africanos não fosse aprovada. Isto surge da incapacidade histórica de o Brasil acumular capitais para entrar na senda das nações capitalistas desenvolvidas. O fator fundamental desse atraso era o escravismo colonial. Não é por acaso, portanto, que o traficante é aquele segmento que consegue acumular capitais ponderáveis. Quando Mauá procura fundar o segundo Banco do Brasil, recorre aos seus capitais que, com a Lei Eusébio de Queirós, estavam imobilizados.⁹

Por outro lado, as áreas em expansão *modernas* — bancos, portos, estradas de ferro, empresas de transporte urbano e iluminação — são dominadas pelo capital estrangeiro que ocupa aqueles espaços econômicos da estrutura que teoricamente deviam ser preenchidos pelos capitais de uma burguesia nacional que não se completou. O escravismo colonial cria, portanto, as premissas econômicas, sociais e culturais para o modelo do capitalismo dependente que o substitui.

A formação do capitalismo dependente, modelo que é altamente competitivo nas poucas áreas de prestígio, dinamismo e/ou lucrativas, cria, no outro lado, grandes contingentes espoliados. Para compreendermos melhor esta dinâmica de sujeição/dominância como funciona atualmente, vejamos a nossa situação pouco antes da Abolição, ou seja, em 1882: População incluindo-se as cinco principais Províncias do País (São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Ceará e Rio de Janeiro): trabalhadores livres: 1.453.170; trabalhadores escravos: 656.540 e desocupados 2.822.583. Como podemos ver, o número de desocupados é imenso e será o componente da franja marginal que caracterizará o capitalismo dependente que emerge desta situação. Esses grandes segmentos marginais estruturalmente subordinados do modelo, serão compostos por negros e mestigos diretamente cruzados com eles.

9. Mauá escreve 'nas suas memórias': "Acompanhei com vivo interesse a solução desse grave problema, compreendi que o contrabando não podia reerguer-se desde que a *voridade nacional* estava ao lado do Ministério que decretava a suspensão do tráfico. Reunir os capitais que se viam repentinamente deslocados do ilícito comércio e fazê-lo convergir a um centro donde pudessem ir alimentar as forças produtivas do país, foi o pensamento que me surgiu na mente ao ter certeza de que aquele fato era irrevogável. (...) Conseguí formar uma Diretoria composta dos melhores nomes da praça, como é sabido, diretoria que com pequena alteração me acompanhou durante a vida curta do primitivo Banco do Brasil" (Visconde de Mauá: — Autobiografia, com prefácio de Cláudio Gamm, Ed. Pongetti, R. de Janeiro, 1942, pp. 126/27).

No auge desta produção de artigos coloniais há uma imbricação, uma identificação entre a *divisão social do trabalho* e a *divisão racial do trabalho*. No caso do Brasil quem trabalhava nessa economia escravista era o negro. Daí por que quando o Brasil emerge como nação, suas classes dominantes têm de criar, também, o ideal de um *tipo nacional* e esse tipo escolhido é exatamente o oposto daquele que produzia a riqueza: é o modelo do antigo colonizador. Nessa sociedade polêmica, com enormes contingentes de negros escravos e forros, mulatos, curibocas, mamelucos e frutos de outros cruzamentos, o ideal escolhido como superior foi o *branco*. Cria-se, então, a partir daí, símbolos justificatórios dessa alienação e o negro passa a ser visto como inferior biológica, psicológica e culturalmente. Era, portanto, uma inversão de valores que se fazia e as classes dominantes imprimiam a ideologia do colonialismo, sendo o branco o ideal a ser atingido. No caso particular do Brasil, o ideal era chegar-se, quando não se era branco, pelo menos a um tipo que, na escala cromática estabelecida, mais se aproximasse dele e mais se afastasse do negro. Daí a necessidade do *branqueamento*. Os segmentos mestigos, para se classificarem nessa escala cromática têm, também, de ascender na escala social. Um mulato pobre é negro, um mulato rico é branco. Todos procuram, por isto, dar as costas às suas, matrizes étnicas e se voltam para o modelo branco como o objetivo a ser alcançado. Com isto se desarticula a consciência étnica desses segmentos, isolando-se, por outro lado o negro feno/genotípico o qual passa a ser radicalmente discriminado, inclusive pelos mulatos e outros produtos da mestização, através de uma política de penetração das mais eficazes, e, ao mesmo tempo impossível de ser localizada para ser combatida.

Para tal, como complemento, criou-se o mito da benignidade da escravidão no passado e da *democracia racial* no presente. A permanência da escravidão até 1888, inibiu e traumatizou todas as possibilidades de uma alternativa democrática para a sociedade brasileira, especialmente nas relações inter-étnicas. Enquanto o capitalismo industrial se desenvolvia na Europa intensamente, nós aqui ainda permanecíamos esclerosados pela permanência da escravidão, fato que produzirá imenso atraso histórico em relação aos países que não sofreram a escravidão colonial por tanto tempo e tão intensamente. Os latifúndios escravista impedia a formação de áreas de desenvolvimento de economia capitalista, fato que irá gerar a impossibilidade de criar-se uma burguesia nacional capaz de lidar as transformações estruturais da sociedade da época.

O Brasil, por estas razões, não conseguiu acumular capitais capazes de livrá-lo de desembocar, obrigatoriamente, no modelo de capitalismo dependente. Uma coisa foi decorrente da outra. Somos, por isto, um país estruturalmente atrasado. Vejamos, a título de simples verificação, alguns desses atrasos, comparados com o dinamismo do capitalismo industrial europeu.

A Abolição no Brasil é feita conservando-se o latifúndio. As classes dominantes continuam praticamente as mesmas. Isto determina um trauma naquelas populações negras e mesticias egressas das senzalas que ficam sem ter onde se situar social e economicamente nesse tipo de estrutura. Por outro lado, continuamos dependendo de uma economia de exportação e de um produto exclusivo: o café. Com a importação maciça de imigrantes europeus (brancos), vastos contingentes populacionais polielétricos são marginalizados, especialmente em São Paulo e nas demais zonas urbanas em desenvolvimento. O imperialismo entra como o componente externo de dominação da mesma forma como o sistema colonial dominou o modelo escravista. Essas populações, por isto, não são apropriadas e quando, em consequência de solicitações do mercado internacional, há necessidade de abrirem-se áreas pioneiros, em São Paulo, para a lavoura do café, vai-se procurar o japonês, deixando-se na marginalidade a população negra. Isto, porém, fazia parte do mecanismo regulador do processo de dominação do imperialismo que exigia, nas áreas de capitalismo dependente, grandes contingentes nativos marginalizados. Ao mesmo tempo, como elemento de controle social e político, descarta-se a prática de uma política democrática. O modelo que substitui o escravismo poderá ser definido da seguinte maneira: a) falta de um capitalismo nativo em proporção capaz de dar-lhe autonomia nacional; b) conservação da propriedade latifundiária; c) subordinação aos grupos, interesses e nações imperialistas; d) existência de um aparelho de Estado altamente repressivo para impedir as manifestações da plebe marginalizada; e) a conjugação de formas arcaicas de produção e dominação com formas modernas, fato que, ao invés de resolver os problemas internos, agrava-os ainda mais e, finalmente, uma distribuição de rendas altamente concentrada.

O imperialismo permite a formação de um capitalismo dele dependente — parcial ou totalmente — nos países periféricos com a concomitância de grandes áreas marginalizadas, oprimidas por um aparelho de Estado autoritário, desportivo na sua essência e com pólos de segurança endógenos. Não se forma, em consequência desse conjunto de situações que se cruzam na estrutura, um mercado interno altamente desenvolvido e diferenciado a não ser para artigos de bens de consumo produzidos pelas chamadas multinacionais e cujos capitais retornam às metrópoles em forma de lucros máximos. Em consequência, não se estrutura uma burguesia nacional significativa como classe e ideologicamente independente, capaz de conduzir as formas de lutas que possam modificar o conteúdo do modelo atual. Não há, por isto, possibilidades efetivas de se fazer a revolução burguesa com e por essas burguesias nativas.

Numa sociedade como a brasileira, com grandes contingentes marginalizados, a fim de manter-se o nível de lucro máximo das multinacionais, remanesce intensamente o símbolo do homem brasileiro como sendo o branco, para que o negro seja atraído às últimas franjas da sociedade como o antímodelo nacional.

Os mitos e racionalizações do escravismo são desenterrados e reinterpreitados para manter o negro atrás do exército industrial de reserva, como massa marginalizada. O preconceito de cor funciona, portanto, como um mecanismo regulador do capitalismo dependente a fim de manter os baixos padrões de salários dessas massas plebeias e da classe operária por abrangência. O sistema mantém o negro *sob controle*. E a repressão do aparelho policial entra em contato corpo-a-corpo com o negro e segmentos marginalizados. A imagem do negro, por isto, passa a ser, a de um desordeiro, criminoso, baderneiro e antibrasileiro. Podemos falar de um ítalo-brasileiro, um luso-brasileiro, um nipo-brasileiro como descendentes das suas respectivas matrizes colonizadoras naturalmente. Mas, quando se fala em afro-brasileiro a coisa muda e há uma série de restrições ao termo e de medidas repressivas porque o negro tem de ser apenas o cidadão sem raízes culturais, sem historicidade. Tem de ser apenas o ex-escravo.

Por tudo isto, durante a nossa formação histórica, as massas plebeias nas quais o negro se encontra em maioria esmagadora, foram as únicas que tentaram romper as estruturas desses dois modelos. No primeiro (o escravismo colonial) o único movimento que colocou em perigo a sua estabilidade foi a República de Palmares. Após a Independência, são movimentos como a Cabanagem (1835-1838), a Bahiana (1835) e a Revolução Praieira (1848) que procuraram, através da violência, desarticular e desmontar o modelo que estava se formando, saído das entranhas do escravismo.

Do primeiro desses movimentos — Palmares — podemos dizer que de 1650 a 1695, organizou-se na estrutura do escravismo colonial outro modelo que a ele se opunha frontalmente. Mas as estruturas de poder coloniais não podiam deixar que esse modelo se desenvolvesse e estabeleceu contra ele a mais feroz repressão. A sua destruição representou o fim da maior iniciativa realizada contra o regime escravista. Para que se tenha uma ideia aproximada das proporções da República de Palmares, basta que se veja as forças necessárias para destruí-la. Segundo Décio Freitas "em dezembro (1693) teve início a concentração de efetivos em Porto Calvo. Chegaram primeiro uns três mil homens — brancos, índios, mamelucos e negros do Terço dos Henriques — recrutados em Olinda, Recife e lugares circunvizinhos. O presídio de Recife foi literalmente esvaziado e os presos organizados em um corpo sob o comando do capitão de infantaria Bartolomeu Simões da Fonseca". (...) "Este exército contava ao todo incluindo as forças de Domingos Jorge Velho — mais ou menos nove mil homens. Chega-se a mencionar um total superior. O historiador alagoano Morene Brandão fala em onze mil, mas essa cifra é escassamente objetiva. Em todo caso, eram forças militares como nunca antes a Colônia viu. Pode-se aquilatar a sua importância à luz do fato de que os holandeses haviam conquistado Pernambuco com pouco mais de sete mil homens. Não foi senão nas lutas pela Independência.

dância que se chegou a reunir um exército mais numeroso, cerca de quatorze mil homens¹⁰.

Aquilo que poderíamos chamar de revoltas da plebe, esmagadas violentamente pela estrutura de poder dominante (a Cabanagem deixou um saldo de quase 40.000 mortos), servem para desarticular o sistema e consequentemente dinamizar a sociedade brasileira através da violência. No Brasil republicano temos o exemplo da revolta da Marinha, liderada pelo marinheiro João Cândido, para constatar-se como a violência contra os movimentos negros e populares chegam a níveis genocídios.¹¹

Enquanto isto, no pólo institucional e nas áreas econômicas que se desenvolvem, o imperialismo penetra folgadamente e a burguesia brasileira capitula ou se acomoda, encolhe-se numa sanfona política que vai de 1930 a 1964, como marcos significativos. E neste processo ela tem de assimilar, também, a ideologia do imperialismo.

O negro, por isto mesmo, é apresentado como o modelo do delinquente da nossa sociedade. De Zumbi a João Cândido, nunca o negro foi julgado como preso político, mas, sempre, como criminoso comum. A imagem do negro criminoso, bicho-papão invocado pelas mães quando os filhos não querem dormir, é uma constante no subconsciente do brasileiro. Essa imagem, esse símbolo, não passa de uma justificativa das classes dominantes no sentido de mantê-lo nas favelas, alagados, corticos, pardieiros e invasões, de um lado, e, de outro, impedir que os trabalhadores engajados no processo de trabalho reivindiquem melhores condições de vida e distribuição de renda, porque há permanentemente, uma massa de pressão marginalizada mantida pelo modelo neste sentido.

Este impasse histórico chegou, no momento atual, a uma situação crítica. Não há mais possibilidades de governar-se como antigamente, nem o povo, as massas trabalhadoras e/ou marginalizadas aceitam ser governadas como eram. De um lado, sabemos que o capitalismo dependente tem possibilidades de manter-se durante muito tempo, quer mediante o agravamento da repressão, através de um aparelho de Estado cada vez mais sofisticadamente violento, e, também, através de uma estrutura político-legislativa e administrativa subserviente, se não houver um movimento dinâmico/radical que o modifique. Além disto, pode usar os órgãos de comunicação de massa para neutralizar ou minimizar a conscientização das grandes camadas oprimidas a que já nos referimos.

10. Freitas, Décio: -- Palmares — a guerra dos escravos, Ed. Movimento, P. Alegre, 1973, pp. 155/6.

11. Movimentos desse tipo como Canudos, Caldeirão, Contestado, Pau-de-Colher e Muckers, entre outros, comprovam como somente a plebe oprimida conseguiu abalar ou ameaçar as estruturas dos modelos que aconteceram dialeticamente no Brasil: o escravismo e o capitalismo dependente.

Do ponto de vista econômico a descapitalização continua em ritmo cada vez maior, e, ao mesmo tempo, a desnacionalização da economia interna determina o desaparecimento quase completo, como componente de uma política independente, de uma burguesia nacional capaz de liderar a revolução brasileira. Somente a plebe rebelde, composta de negros, mulatos, curibocas, brancos pobres, caboclos, manuelcos e índios, além de outros tipos de cruzamentos poliétnicos que sempre lutaram no passado contra o escravismo e estão lutando, agora, contra o modelo de capitalismo dependente e o seu suporte (o imperialismo) poderá fazê-la. O contramodelo, pela primeira vez em nossa História, tem possibilidades de romper a carapuça do modelo atual e colocar, no seu lugar, a sua negação dialética, ou seja: o modelo socialista.

E o negro, pela sua condição de duplamente oprimido será chamado a ser um dos líderes desta revolução.

ESCRAVISMO, COLONIALISMO, IMPERIALISMO E RACISMO

1

Estamos na década do centenário da Abolição da escravidão negra no Brasil. O fato histórico-social mais importante para a formação da nação brasileira — quase quatrocentos anos de escravismo colonial — parece, no entanto, que não sensibiliza ou estimula muito os nossos sociólogos e historiadores mais voltados para assuntos tópicos, centrados em fatos e processos secundários, fugindo, assim, de uma análise mais profunda do modo de produção escravista, como ele se manifestou no Brasil e as muitas (e profundas) aderências sociais, econômicas, políticas, culturais e psicológicas que deixou em nossa sociedade atual. Para nós, porém, não se estudar os quase quatrocentos anos de escravidão, as suas limitações estruturais, as suas contradições, as limitações do seu ritmo de produção e distribuição, e, finalmente, a alienação total da pessoa humana no seu contexto — exploradores e explorados — é descartar ou escamotear o fundamental.

Mantido o sistema escravista, o escravo passou a ser visto como semovente e o seu interior, a sua humanidade foi esvaziada pelo senhor até que ele ficasse sem verticalidade; a sua reumanização só era encontrada e conseguida na e pela rebeldia, na sua negação como escravo. Por outro lado, o branco senhor de escravos era o homem sem *de vir* porque não desejava a mudança em nenhum dos níveis da sociedade. Completamente obturado pelo sistema *fechado*, o senhor de escravos é um exemplo típico do homem alienado. E, por isto mesmo o tempo em que durou o escravismo foi definitivo na plasmagem do *ethos* do nosso País. Penetrando em todas as partes da sociedade, injetando em todos os seus níveis os seus valores e contravalores, o escravismo ainda é hoje o período de nossa História social mais importante e dramaticamente necessário de se conhecer para o estabelecimento de uma *práxis* política coerente no presente.

Na sua moldura básica aflora uma série de movimentos projetivos, contestatórios e/ou reivindicatórios, uns mais radicais, outros estrutural e ideologicamente mais limitados, porém todos tendo como referencial básico o trabalho escravo, o modo de produção escravista: a necessidade de sua permanência ou substituição. Estratificada a sociedade escravista brasileira, todos os movimentos de mudança social tinham de partir da análise do conteúdo das relações entre escravos e senhores e à possibilidade e/ou necessidade da sua substituição por outro regime de trabalho.

É evidente que quando se fala de escravidão, por concomitância pensa-se no negro no Brasil.

As modernas pesquisas sobre o negro, no entanto, fazem simples levantamentos empíricos, quantitativos, os graus de preconceito racial, de marginalização, prostituição e criminalidade existentes na comunidade negra. A sociedade

de modelo capitalista dependente que substituiu a de escravismo colonial continua a apresentar o problema do negro no Brasil sem ligá-lo ou ligando-o insatisfatoriamente às suas raízes históricas, pois tal ligação diacrônica remeteria o estudioso ou interessado ao nosso passado escravista. O sistema competitivo inerente ao modelo de capitalismo dependente, ao tempo em que renanipula os símbolos escravistas contra o negro, procura apagar a sua memória histórica a fim de que ele fique como homem flutuante, ahístico.

Porque situa-lo historicamente é vê-lo como agente dinâmico/radical desde a origem da escravidão no Brasil. E, por outro lado, revalorizar Palmares, único acontecimento relevante que conseguiu pôr em xeque a economia e a estrutura militar colonial e valorizar convenientemente as lideranças negras de movimentos como as revoltas escravas na Bahia de 1807 a 1844. É destacar como sendo personagens históricos os nomes de Pacífico Licutá, Elesbão Dandara, Luís Sanin, Luiza Main e muitos outros negros que lutaram contra a escravidão. É situá-lo no âmago da revolta dos Alfaiates de 1798, na Bahia. É finalmente mostrar o lado dinâmico da escravidão no Brasil, ou seja, o chamado lado negativo: suas insurreições, os quilombos e demais movimentos dinâmico/radicalis havidos, a partir da iniciativa dos escravos, ou camadas populares, durante aquele período.

Esta revalorização do passado histórico do negro no sistema escravista, mostrará a sua participação em movimentos que determinaram as principais mudanças sociais no Brasil, mas, ao mesmo tempo, demonstrará o seu isolamento político após essa participação, criado pelos "centros" deliberantes que surgiram através dessas reformas e mudanças. O negro, durante a escravidão, lutou como escravo por objetivos próprios. Mas lutou também, em movimentos organizados por outros segmentos sociais e políticos. A sua condição de escravo, porém, levava a que — mesmo nesses movimentos projetivos — ele não fosse aproveitado politicamente. Após a Abolição o mesmo acontece. O negro ex-escravo éacionado em movimentos de mudanças social e política, participa desses movimentos, mas é preterido, alijado pelas suas lideranças, após a vitória dos mesmos. Não podemos ver, por isto, como certos marxistas de *cátedra*, o problema do negro brasileiro como simples problema de classe, embora esteja embutido nela e dele faça parte integral. É simplificar — dentro de categorias muito gerais — um problema bastante mais complexo. Partindo desses cientistas sociais da idéia de um proletariado abstrato, de acordo com o existente, na Europa. Oidental no meio do século XIX, são incapazes de um mínimo de *imaginação sociológica* ao tratar em do problema do negro.

Olhando o negro brasileiro sem ter estudado o seu comportamento no passado, a não ser através de uma ótica acadêmica, mitificam grande parte da nossa história social, desvalorizam fatos como Palmares e a constante insurreição negra, supervalorizam alguns fatos secundários, tudo determinado pela necessidade de comprovar seus esquemas metodológicos. Como dissemos, o problema

da escravidão que perdurou *nacionalmente* durante quase quatro séculos tem menos importância para eles do que o surto migratório que veio basicamente após 1888 e formou uma população livre superposta à negra composta de escravos, numa sociedade que ainda tinha (como tem até hoje) na sua estrutura, gravadas fortemente grande parte dos elementos negativos do escravismo.

Do ponto de vista das estruturas de poder, no entanto, o que se queria era *apagar a mancha*. Ruy Barbosa manda queimar os arquivos alfandegários e o governo brasileiro entra em entendimentos com países europeus para conseguir substituir a nossa população egressa da senzala por outra branca. Entra então em funcionalidade a ideologia do *branqueamento* que nada mais é do que uma tática para desarticular ideológica e existencialmente o segmento negro a partir da sua auto-análise.

O colonizador luso estabeleceu, no Brasil, um mecanismo neutralizador da consciência étnica do negro através de uma *verbalização democrática* e um comportamento autoritário e racista. Isto levou a que grandes segmentos negros, tendo introjetado essa ideologia do colonizador, procurassem passar por *brancos*, ou, pelo menos, promover-se na escala cromática que o colonizador estabeleceu, tendo como modelo superior a ser alcançado, o *branco*. Esta política fenotípica procurou e procura fazer com que os componentes de grupos específicos negros, fujam das suas origens, procurando assimilar os valores e padrões brancos.

Assim como a escravidão horizontalizou o negro escravo, somente reumanzando-o através da revolta, da *práxis revolucionária* portanto, as estruturas de poder, após o 13 de Maio, querem esvaziá-lo, situando-o como inferior biológica, estética e culturalmente. Ele também somente se reidentifica em movimentos de protesto nos quais reencontra o seu passado étnico e cultural e se situa novamente como *Ser*. Os movimentos negros têm, contra si, por isto mesmo, a ideologia do *branqueamento* que é subjacente em nossa sociedade, além de outras cargas de etnocentrismo que atingem também a nossa intelectualidade.

Essas estruturas de poder, herdeiras da ideologia do colonizador escravocrata, acham que deve haver uma perspectiva *funcionalista* em relação ao problema Branco X Negro no Brasil, isto é, deverá haver uma divisão de funções sociais na qual o elemento *cor negra* deveria ser pacificamente aceito como inferiorizador, mas, ao mesmo tempo, o negro seria colocado em pé de igualdade com o branco em serviços para os quais o branco não está motivado e interessado por serem consideradas atividades inferiores.

Como vemos, essa divisão social do trabalho que correspondeu, em determinado período, a uma divisão racial do trabalho por força da mão-de-obra ser praticada quase que exclusivamente pelos negros — divisão compulsória, portanto — agora é açãoada no contexto competitivo, restringindo-se o espaço de mobilidade social do negro, reservando-se para ele apenas aquilo que o branco, por uma série de razões, descarta e despreza.

Esta divisão social do trabalho no Brasil, transformada em ideologia considerada *democrática* pelos interesses do colonizador, inicialmente, e das classes dominantes brasileiras atuais, ciclicamente aproveitada e dinamizada, introjetou-se, de certa forma, na consciência do colonizado, do oprimido, transformando-o muitas vezes em reflexo e transmissor passivo do seu conteúdo. Essa ideologia de *dar as costas às origens étnicas* do negro, isto é, a formação de uma sociedade supostamente *aberta* vem acompanhada do mito da *democracia racial* que é um elemento desarticulador da consciência crítica e revolucionária do negro brasileiro. A chamada *democracia racial* é, portanto, o suporte ideológico no qual se assenta uma política discriminatória, racista, de extermínio físico e social contra o negro brasileiro.

A sociedade competitiva que substituiu a escravista, favoreceu a continuidade dessa ideologia e fez com que algumas organizações negras procurassem assimilar certas normas de comportamento *brancos*, para não serem perseguidas em face de uma eventual radicalização dos seus propósitos. Criou-se, assim, um pacto implícito entre a ideologia do colonizado e a do colonizador.

A colonização no Brasil, feita por uma nação pobre e já decadente, tendo de enfrentar a realidade da colonização (mais de 50% dos seus habitantes eram negros) procurou estabelecer uma nova política de relações inter-raciais na qual haveria, sempre, a possibilidade de um branqueamento hipotético a nível individual (nunca massivo ou grupal) para alguns elementos do segmento negro.

Essa política, aparentemente democrática do colonizador, verá os seus primeiros frutos mais visíveis na base do aparecimento de uma *imprensa mulata* no Rio de Janeiro. Ela surgirá entre 1833 e 1867, aproximadamente, e terá caráter nacionalista, de um lado, porém, deixa de incorporar à sua mensagem ideológica a libertação dos escravos negros. Lutavam, também, contra a discriminação racial, mas na medida em que eles eram atingidos na dinâmica da disputa de cargos políticos ou burocráticos.

“Esses jornais — escreve uma historiadora — redigidos e impressos geralmente por mulatos, adotaram títulos identificadores como *O Mulaço* ou *O Homem de Cor*, *O Brasileiro Pardo*, *O Cabrito*, *O Cripulhinho*, *O Meia Cara* e quem sabe outros mais, cujos exemplares não foram conservados e que poderiam nos ter fornecido valiosos elementos para novas abordagens no estudo das relações entre pretos e mulatos no Brasil. O cunho nacionalista desses jornais é claramente manifesto e a linha política extremada — republicana ou exaltada — e a razão é óbvia, pois eram os grupos que favoreciam as reformas radicais.”

E prossegue: “Com a Maioridade os problemas da aceitação do grupo ‘não branco’, em termos de igualdade com o grupo branco e as dificuldades de acesso aos postos mais elevados da vida pública, fizeram com que os mulatos agitassem a questão da discriminação, utilizando os jornais para tornarem conhecida toda a sua revolta. O interesse desses depoimentos está justamente na apresentação do

problema tal como foi visto e sentido pelos participantes, colorido pela própria vivência da situação.¹

Ainda segundo a mesma autora "Os jornais foram então o elemento que serviu de veículo à discussão dos problemas da população de cor, durante a Menoridade, sobretudo no ano de 1833, ligando-o ao problema do nacionalismo. Passarinhos de diversas correntes levantaram a questão racial, fosse por convicção, fosse por oportunismo ou mesmo interesses político-partidários".

"Desta forma puderam também os homens de cor, livres, por meio da imprensa, ascender socialmente como profissionais, quer como técnicos, quer como "intelectuais".²

O que queremos registrar aqui é que esta élite negra que se intitula mulata — termo etimologicamente pejorativo — já procura dar as costas à grande massa que constituía a escravaria doceiro e das minas e passa a reivindicar soluções de problemas que dizem respeito aos *homens livres* na ordem escravista. Há, portanto, uma fratura no comportamento do negro no Brasil, através dessa filosofia da mulataria.

1. Castro, Jeanne Berrence de: — "A Imprensa Mulata", in suplemento de "O Estado de São Paulo", 2 de novembro, 1958.

2. *Iudem, ibidem* — Ferdinand Denis registra esse fenômeno de mobilidade social individual do mulato brasileiro na estrutura escravista da seguinte maneira: "O que há sem dúvida de notável e o que tem já sido indicado com muita sagacidade é que a qualificação de mulato pertence, no Brasil, muito mais à legislação que à fisiologia. Como na origem a política excluía os mulatos de muitos cargos, a lei era incessantemente iludida; o título de branco sem mescla era concedido pelo Estado, mesmo pela sociedade, a todo mulato, contudo, sobretudo, que a sua pele não fosse irriqueira. Se nossa memória nos ajuda, Henrique Koster cita a este respeito uma anedota local e verdadeiramente característica. — Certo estrangeiro interrogava um mulato acerca de um indivíduo que acabava de ser promovido ao posto de capitão-mor, e lhe perguntava se este não era mulato. Insistia o viajante para obter a explicação desta singular metamorfose; e aquele a quem interrogava e parecia perplexo se decidiu a responder-lhe: era mas já não é; um capitão-mor podia ser mulato." (Denis, Ferdinand: O Brasil, Ed. Progresso, Salvador, 1955, 2 vols., I, p. 282).

Analisando criticamente esses mulatos que se afastavam dos negros, Luís Gama assim se expressa em versos satíricos: "Se negro sou ou sou bode, / Pouco importa. O que isso pode? / Bodes há de toda casta,/ Pois que a espécie é muito vasta... / Há cízentos, há rajados,/ Baios, pampos e malhados,/ Bodes, negros, *hodes brancos*,/ E, sejamos todos francesos,/ Uns plebeus, e outros nobres,/ Bodes ricos, bodes pobres,/ Bodes sábios, importantes,/ E também alguns tratantes... / Aqui nessa boa terra,/ Marram todos, tudo berra;/ Nobres, Condes e Duquesas,/ Ricos, Damas e Marquesas,/ Deputados, senadores,/ Gentis-homens, vereadores;/ Belas damas emprouadas,/ De nobreza empantufadas,/ Repimidos principões,/ Orgulhosos fidalgotes,/ Frades, Bispos, Cardeais,/ Fantarrões imperiais,/ Gentes pobres, nobres gentes/ Em todos *lá meus parentes*. Entre a brava *militanga*/ Fulge e brilha alta *bodanga*." (Luís Gama: Trovas Burlescas & Escritos em Prosa, Ed. Cultura, S. Paulo, 1944, p. 99) — Sobre o problema do mulato e a sua função de dobradiga social, ver Carl N. Degler: "Nem Preto nem Branco", Ed. Lábor do Brasil, 1971. Embora o autor nem sempre seja muito claro naquilo que seria mais conclusivo sobre a tese que expõe, deve ser consultado como subsídio indispensável ao conhecimento do problema.

Essa fratura verificada depois em outros níveis, poderá ser chamada de *democracia racial*.³ Do ponto de vista que nos interessa particularmente aqui, há uma ruptura ou pelo menos uma profunda separação entre a élite negra brasileira que se desliga da sua consciência étnica, autodenominando-se mulata e a grande massa negra-escrava (composta também de milhares de *pardos*) das fazendas e da mineração. Essa mesma élite que, se tivesse consciência étnica de negro, iria compor as lideranças revolucionárias e abolicionistas, passa a lutar por reivindicações específicas, seitorizando a luta do negro escravo contra o instituto da escravidão. A élite negra que surge com esses jornais e se autoqualifica de mulata, já se incorpora aos elementos constitutivos da estrutura ao nível de homens livres e é a partir desse nível que reivindica mais direitos. Reivindica reformas para si, dentro dos padrões da ordem escravista.

Tudo isto vai significar a desarticulação ideológica e política do segmento negro que passa a se compartilhar etnicamente, fragmentando-se ao invés de se unificar. Mais uma vez a velha política do colonizador de "dividir para governar" exerce a sua função desagregadora. O conceito de mulato passou, assim, a ser usado como uma dobradiça amortecedora, capaz de fazer funcionar essa política divisionista do colonizador português.

Esse gradiente racial que se formou desarticulando o negro, somente poderá ter funcionalidade a partir de outro conceito manipulado com o mesmo fim: o da existência de uma *democracia racial* no Brasil.

Por tudo isto faz-se o possível para que a escravidão seja esquecida e, quando lembrada, seja romantizada dentro de valores que dão vigoramento ao conceito de democracia racial: o da benignidade da escravidão no Brasil. Para isto, certos sociólogos e historiadores dão uma série de contos na interpretação da nossa história para que a escravidão seja minimizada ou colocada de tal forma que passe a ser uma escravidão diferente, benigna, cristã. Dando continuidade a este filão interpretativo, surge a tese do *homem cordial* que vem exatamente para querer provar que o *ethos* especial do brasileiro o coloca em uma posição de incompatibilidade congênita com qualquer regime opressivo ou autoritário (como a escravidão ou o fascismo) devido não ser da sua essência *cordial*. Esta visão impressionista das elites, do opressor, leva a que se tenha, em contrapartida, uma visão impressionista, reificada, do oprimido. Desta forma ao cordial dominante soma-se a do bom escravo passivo, brincando à sombra da casa-grande, muitas vezes filhos naturais dos seus senhores, e, no presente o negro que aceita os valores dessa democracia. No entanto, esta visão horizontal, ideológica e alienada do problema, poderá ser reanalisada a partir de critérios científicos capazes de restaurar essa realidade.

A sociedade escravista na própria produção da mercadoria, tinha elementos de tal forma alienadores que criava a inépciaidade para o oprímdio elaborar um projeto de ordenação social superior. Ficava na fronteira de pensamentos tópicos e utópicos, mas sem a possibilidade de serem postos em prática na ação

transformadora global. A própria classe escrava tinha um sistema de estratificação, onde o aparelho repressor se concentrava com medo das fugas, da formação estratificação que a diversificava a nível de *status*.

Para nós, numa primeira aproximação com o assunto e num esquema propositório e incompleto, podemos apresentar as seguintes categorias de escravos de acordo com o gênero de trabalho de cada um:

A — ESCRAVOS DO EITO E DE ATIVIDADES EXTRATIVAS

1. Na agropecuária; 2. Em atividades extrativas (congonha, borronha, algodão, fumo, etc.); 3. Na agro-indústria dos engenhos de açúcar e suas atividades auxiliares; 4. Nos trabalhos das fazendas de café e algodão diretamente ligados à produção agrícola; 5. Escravos na pecuária.

B — ESCRAVOS NA MINERAÇÃO

a) — O escravo doméstico.
b) — O escravo do eito e de atividades afins.
a) O escravo doméstico *urbano* poderá ser dividido em: 1. Escravos ourives; 2. Escravos ferreiros; 3. Escravos mestres de ofícios; 4. Escravos pedreiros; 5. Escravos taverneiros; 6. Escravos carpinteiros; 7. Escravos barbeiros; 8. Escravos calafates; 9. Escravas parteiras; 10. Escravos correios; 11. Escravos carregadores em geral.
b) O escravo do eito e de atividades afins 1. Escravos trabalhadores nas minas de ouro; 2. Escravos extratores de diamantes.

C — ESCRAVOS DOMÉSTICOS NAS CIDADES OU NAS CASAS-GRANDES

1. Escravos carregadores de lareiras; 2. Escravos caçadores; 3. Mucamas; 4. Escravas amas-de-leite; 5. Escravas cozinheiras; 6. Escravos-cocheiros.

D — ESCRAVOS DE GANHO NAS CIDADES

1. Escravos barbeiros; 2. Escravos "médicos"; 3. Escravos vendedores ambulantes; 4. Escravos carregadores de pianos, pipas e outros objetos; 5. Escravos músicos; 6. Escravas prostitutas de *ganho*; 7. Escravos mendigos de *ganho*.

E — OUTROS TIPOS DE ESCRAVOS

1. Escravos dos *cantos* (de ganho); 2. Escravos soldados; 3. Escravos do Estado; 4. Escravos de conventos e igrejas; 5. Escravos reprodutores.

Esses diversos estratos dos cativos consideravelmente diversificados na divisão do trabalho se articulam e interagem internamente, mas apenas no espaço-social, porém, detém-se nas limitações da estrutura de classes escravocrata, somente a ultrapassando massivamente através das revoltas.

Nosso esquema, simplificado embora, mostra como o escravismo colonial no Brasil não era aquela *tábuula rasa* de escravos à volta da casa-grande, movendo-se circuladamente em volta do senhor. Devemos levar em conta o fato de que, quantitativamente, os escravos do eito na agropecuária, na agro-indústria e os usados na mineração, constituíam a grande maioria da população cativa. E era aí, justa-

mente, onde o aparelho repressor se concentrava com medo das fugas, da formação dos quilombos ou outras manifestações de inquietação ou rebeldia:

Os mecanismos de repressão, por outro lado, não se limitavam ao capitão-domato, pois havia todo um esquema oficial e extra-oficial de perseguição, apresamento e devolução do escravo. A postura do escravo negro, por outro lado, variava de acordo com a posição que ele ocupava no sistema de estratificação da classe escrava. É evidente que uma mucama, um escravo doméstico, morando na casa-grande e sofrendo o impacto ideológico do pensamento dominante (escravocrata) e já previamente selecionado a partir da sua compra, não tinha o mesmo potencial crítico ou revolucionário de um escravo do eito nos canaviais do Nordeste, na mineração de Minas Gerais, ou de um escravo "de ganho" urbano. Seria interessante fazermos uma análise vertical do possível comportamento do escravo a partir do esquema acima apresentado, porém aqui não há espaço para isto. O certo é que as revoltas dos escravos — quilombos, insurreições e guerrilhas — tiveram dois componentes sociais básicos: a) escravos do eito, da agricultura ou da pecuária, e, b) escravos das cidades, especialmente os de ganho. As explicações que partem de uma pretensa benignidade da escravidão passando pela cordialidade do brasileiro, procuram, por isto mesmo, se torrar a escravidão no Brasil. Desta forma, para elas, teríamos uma escravidão patriarcal no Nordeste, uma escravidão adocicada pelo catolicismo em Minas e uma escravidão capitalista dos barões do café em São Paulo. Cada uma com nuances diferenciadoras; todas, porém, com o mesmo *ethos* democrático e dionisíaco, capaz de fazer com que os senhores e os escravos se identificassem empaticamente nas relações primárias, especialmente através das relações sexuais entre senhor e escrava. Esses fatos adocariam as relações escravistas no Brasil.

Tais posições ideológicas, de diversos níveis, servem apenas para criar um verniz democrático naquilo que foi a mais despótica forma de exploração do trabalho humano, pois todo o sobretrabalho produzido pelo escravo era propriedade do senhor. Arredondar os ângulos agudos da escravidão no Brasil, fazê-la diferente do que ela foi no resto do mundo desde quando apareceu como forma de exploração do trabalho, foi a tarefa de centenas de sociólogos, historiadores, antropólogos, cientistas políticos, psicólogos e demais intelectuais racionalizadores da nossa escravidão.

Desta forma, chegamos à década das comemorações do centenário da Abolição sem que sequer se tenha enfrentado o assunto/problema com a coragem e a honestidade científicas capazes de mostrar como o comportamento de grandes grupos e segmentos brasileiros, ao nível de dominação/subordinação, ambiguidade/agressão e outras dicotomias antagônicas são, ainda, reflexos dos quase quatrocentos anos de escravidão. Há, por isto, profundos vestígios de relações escravistas na estrutura da nossa sociedade atual.

As diversas inconfidências, movimentos políticos contestatórios, lutas armadas ou simples confabulações teóricas, só podem ser compreendidos através da posição

que — na dinâmica da mudança social — eles assumiram diante do escravismo: contra ou a favor.

Remetido para este ângulo pode o cientista social acuilar a profundidade ou superficialidade desses movimentos. Um exemplo: a Confederação do Equador do Nordeste do Brasil em 1824. Durante a efêmera vitória desse movimento, circulavam rumores segundo os quais o governo revolucionário iria abolir a escravidão. Diante do descontentamento que a notícia causou à classe senhorial, os seus líderes apressaram-se a se manifestarem em um documento onde se registra, claramente, a ideologia *liberal-escravocrata* desse movimento. Diz:

“Patriotas pernambucanos! A suspeita tem-se insinuado nos proprietários rurais: eles creem que benéfica tendência da presente liberal revolução tem por fim a emancipação indistinta dos homens de cor escravos. O governo lhes perdoa uma suspeita que o honra. Nutrido em sentimentos generosos não pode jamais acreditar que os homens, por mais ou menos tostados degenerassem do original tipo de igualdade; mas está igualmente convencido que a base de toda sociedade regular é a inviolabilidade de qualquer espécie de propriedade. Impelido dessas duas forças opostas, deseja uma emancipação que não permita mais lavrar entre eles o cancro da escravidão; mas deseja-lenta, regular, legal. O Governo não engana ninguém; o coração se lhe sangra ao ver tão longínqua uma época interessante, mas não a quer prepôstera. Patriotas: vossas propriedades ainda as mais opugnantes ao ideal de justiça serão sagradas; o governo porá meios de diminuir o mal, não o fará cessar pela força. Credê na palavra do Governo, ela é inviolável, ela é santa”³.

Como vemos, a maioria dos movimentos *liberais* esbarrava, sempre, com o regime escravista e não tinha forças sociais, políticas, e militares para enfrentá-lo. Somente os movimentos plebeus — como a Cabanagem e a Balaiaada, entre outros — tentaram a ruptura radical com a estrutura do escravismo colonial. Em vista disto podemos dizer que a posição e importância desses movimentos que exigiam uma mudança social no Brasil Colônia e Império, até 1888 poderão ser medidas pela ótica que eles demonstraram possuir em relação ao escravismo: contra ou a favor.

2

Quando insistimos no escravismo como a fase decisória da formação do *ethos* do brasileiro, não subestimamos outros elementos que entraram na sua composição e participaram do seu dinamismo cultural e social, econômico e político. Desejamos, no entanto, insistir no fato de que o escravismo atuou como elemento de entrave ao desenvolvimento interno da sociedade brasileira, foi a instituição que permitiu a economia de tipo colonial chegar aos níveis de exploração a que chegou, descapitalizando permanentemente aqueles setores que poderiam compor

uma economia de consumo interno, em favor de uma de exportação colonial. Os diversos surtos migratórios que vieram após a Abolição, formaram populações que se superpueram ao negro ex-escravo como elemento de trabalho qualificado em uma ordem ainda semi-escravista.

Dai surgirem diversas contradições emergentes.

A primeira, inquestionavelmente a mais importante, é aquela que surge entre o negro recém-saído da senzala, pela Lei de 13 de Maio de 1888, de um lado, e as classes senhoriais do Império, de outro; em seguida esta contradição se desdobra naquela que passa a existir entre esses negros já em processo acelerado de marginalização e as classes latifundiárias inconformadas e ainda (juntamente com as suas estruturas de poder) ideologicamente escravistas.

A segunda contradição é aquela que se manifesta entre o imigrante que chega para vender a sua força de trabalho e os interesses da sociedade de modelo de capitalismo dependente que se estabelece após o escravismo colonial e, finalmente, surge aquela que se estabelece entre o trabalhador negro recém-saído da escravidão, quase sempre desempregado, ou na faixa do subemprego, e o trabalhador branco estrangeiro, que veio para suprir de mão-de-obra livre uma economia que já entrava em um modelo econômico condicionado e dominado pelo imperialismo. Por isto mesmo, necessitava de um contingente de mão-de-obra marginalizado mais compacto e extenso do que o exército industrial de reserva no seu modelo clássico europeu. Havia necessidade da existência de uma grande *franja marginal* capaz de forçar a permanência dos baixos salários dos trabalhadores engajados no processo de trabalho. Essa franja foi ocupada, na sua esmagadora maioria, pelos negros, gerando isto uma contradição suplementar.

A primeira contradição é genericamente a fundamental e condiciona todas as outras.

As classes dominantes do Império, que se transformaram com a passagem do escravismo para o trabalho livre, de senhores de escravos em latifundiários, estabeleceram mecanismos controladores da luta de classes dessas camadas de ex-escravos. Mecanismos repressivos, ideológicos, econômicos e culturais, visando acomodar os ex-escravos nos grandes espaços marginais da economia de capitalismo dependente. As classes dominantes necessitavam, para manter esses ex-escravos nessa franja marginal, de um aparelho de Estado altamente centralizado e autoritário. Essa franja marginal foi praticamente seccionada do sistema produtivo na qual que ele tinha de mais relevante e abrangente. Tal fato, segundo pensamos, reformula a alocação das classes no espaço social e o seu significado estrutural, estabelecendo uma categoria nova que não é a do exército industrial de reserva, não é o *lumpenproletariat*, mas transcende a essas duas categorias clássicas. É uma grande massa dependente de um mercado de trabalho limitado e precário e cujo centro de produção já foi ocupado por outro tipo de trabalhador, um trabalhador injetado de fora do sistema. Nesse processo, o negro é descartado pelas classes dominantes como modelo de operário. Não é aproveitado. Nenhuma

3. Documento transscrito por Joaquim Nabuco: “O Abolicionismo”, Cia. Editora Nacional, S. Paulo/R. de Janeiro, 1938, p. 51.

ou melhor o racismo eufemístico do brasileiro tem, assim, raízes na forma como ele foi colonizado, e, posteriormente, pela maneira como foi dominado pelo sistema imperialista mundial. Não é portanto um caso fortuito, epifenomenico, mas faz parte desta realidade econômica, política, cultural e psicológica.

Tentativa se fez neste sentido, enquanto se vai buscar em outros países aquele tipo de trabalhador considerado ideal e que irá, também, corresponder ao tipo ideal de brasileiro que as classes dominantes escolheram como símbolo de superioridade: o branco.

O simbólico assume neste caso especial um papel quase decisório na seleção do trabalhador brasileiro. O que se chamou de *borra da escravidão* e posteriormente de *mascavo nacional* é jogado à periferia do modelo e esse processo violento de marginalização é justificado pela simbologia dominante de que o *homem é o branco*. Junta-se, portanto, às limitações estruturais inerentes ao modelo de capitalismo dependente uma simbologia alienadora que coloca o negro como elemento negativo da realidade, para se poder compreender o traumatismo que o atingiu em seguida. A força desse símbolo irá bloquear as possibilidades de mobilidade vertical massiva do negro que fica, em consequência, social, econômica e culturalmente congelado.

Formada essa sociedade poliética no Brasil, estabelece-se um gradiente racial simbólico, dando-se valores específicos a cada uma dessas etnias ou variações étnicas. Os pontos extremos são: superior = a branco. Inferior = a negro. O negro é colocado na base do sistema de exploração econômica e transformado no símbolo negativo desse tipo de sociedade.

A força desse símbolo, transformado em ideal tipo, vem, portanto, bloquear as possibilidades do negro, já por si insuficientes em face das limitações estruturais do modelo de capitalismo dependente. A eficiência do símbolo reforça-se no caso: de um lado há a refuncionalização de toda a simbologia da escravidão, e, de outro, criam-se novos estereótipos para impedir que o negro entre, em pé de igualdade, no mercado de trabalho, competindo com outras etnias. Tudo isto para que o símbolo imposto pelo colonizador e reformulado e dinamizado pelas classes dominantes capitalistas, continue como sendo o representativo do homem brasileiro.

Essas sociedades poliéticas, como a brasileira, de capitalismo dependente, são altamente competitivas nos seus pólos dinâmicos e altamente marginalizadas nas suas grandes áreas gangrenadas. Ao mesmo tempo, recebem o impacto estrangeiro do imperialismo e são por ele condicionadas. Desta forma, as sociedades como a brasileira tiveram a sua trajetória histórica assinalada pela formação de dois modelos básicos que se sucederam diacronicamente: o escravista subordinado ao sistema colonialista, e o capitalismo dependente, dominado pelo sistema imperialista.

Dai o modelo do homem ser atingido por esta alienação. Foge-se do homem concreto para o homem abstrato e simbólico, imposto pelo colonizador: o branco. Em outras palavras: cria-se uma subjetividade racista e preconceituosa contra o homem real nessas sociedades. No Brasil o ponto central contra o qual o preconceito — reflexo dessa alienação — se volta é o negro, o ex-escravo, o marginal, o miserável e o pobre, cujas imagens estão imbricadas. O preconceito de cor,

IDEOLOGIA DE BRANQUEAMENTO DAS ELITES BRASILEIRAS

O conhecido historiador norte-americano Thomas E. Skidmore, que já lançou no Brasil o livro "Brasil: de Getúlio a Castelo", apresenta ao público um novo trabalho onde pretende estudar o problema racial brasileiro e o conceito de nacionalidade através da produção das nossas elites intelectuais.¹ Como podemos ver, trata-se de um empreendimento ambicioso, pois o autor escolheu como tema a visão diacrônica do nosso pensamento, destacando as conexões íntimas que existem entre o pensamento elaborado pela intelectualidade representativa de uma cultura dominante, e a formação de uma noção de modelo, imagem ou símbolo de nacionalidade que daí decorre. Pretende o livro não se situar em um nível meramente narrativo das ideias que expressa, mas desenvolver e interpretar os mecanismos que fizeram emergir da nossa sociedade, determinado tipo de pensamento, no caso particular relacionado com o problema de raça e nacionalidade.

Estabeleceu o autor alguns postulados metodológicos com os quais manipula a realidade e seleciona os seus elementos mais importantes. Para tanto, trabalha com o conceito de *elite*, embora sem explicitar detalhadamente o que se poderia, no seu entender, tornar-se como tal no transcorrer dos diversos períodos da nossa história social e cultural. Procurou, através de um *corte* no conjunto da produção da intelectualidade brasileira, selecionar uma série de autores para ele mais significativos no particular. Ao mesmo tempo, esses elementos por ele selecionados passariam a constituir uma élite representativa do nosso povo, afirmando, por isto, que "quando digo o que 'os brasileiros' pensavam e queriam, refiro-me à élite".²

Como não podia deixar de ser, a primeira etapa escolhida para análise foi justamente a que elaborou um pensamento no contexto escravista, tendo em vista a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre e as conotações ideológicas que a necessidade dessa mudança social geraram no seio da nossa élite intelectual. Exatamente na crista do sistema escravista, gera-se um tipo de pensamento liberal que tinha como meta a libertação do escravo. O *negro*, como etnia, ficou diluído num meio-tom impreciso, mesmo porque, dentro do bojo daquilo que se convenientemente chamar o problema da mão-de-obra, já se forjavam os elementos ideológicos que, mais tarde, desenvolveriam uma imagem negativa do negro, na medida e na proporção em que o problema da sua substituição como trabalhador livre pelo imigrante assumia o primeiro plano, após o 13 de Maio. O autor, posteriormente, numa reanálise do pensamento que essa élite que lutou pela Abolição tinha do negro e de outras etnias não europeias, cita a opinião de Nabuco, quando

foi sugerida a possibilidade de serem importados trabalhadores asiáticos para o Brasil. O espírito de *branqueamento* que caracterizou o pensamento de Nabuco nessa ocasião é mais visível num episódio que Skidmore não cita, mas achamos necessário divulgá-lo.

Quando da morte de Machado de Assis — cujo pensamento o Autor não analisou suficientemente, nem como um omissão no processo abolicionista, nem como escritor que transformava as suas personagens em verdadeiras arianas desgarradas nos trópicos — José Veríssimo escreveu artigo onde chamava o autor de D. Casmuro de *mulato*. Nabuco retrucou-lhe da seguinte forma: "Seu artigo no jornal está 'belíssimo', mas esta frase causou-me arrepião: 'Mulato', foi de fato grego da melhor época". Eu não teria chamado o Machado de mulato e penso que nada lhe doreia mais do que essa síntese. Rogo-lhe que retire isso quando reduzir os artigos páginas permanentes. A palavra não é literária e é pejorativa, basta ver-lhe a etimologia. O Machado para mim era um branco e creio que por tal se tomava: quando houvesse sangue estranho, isso em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica."³

Na época que antecedeu a Abolição, o que estava sendo discutido não era o negro, mas o escravo. Como tipo nacional escolhido pela nossa intelectualidade, o índio supria com símbolos mortos e anódinos a necessidade de se apresentar, ao nível de herói-síntese nacional, um representante que correspondesse, na literatura, ao ideal de nacionalidade. Como diz muito bem o Autor: "Com a maioria do romantismo literário, o índio tornou-se o símbolo das aspirações nacionais brasileiras." Mas o Autor, segundo pensamos, não destacou suficientemente por quais motivos, justamente quando se inicia e se aguça a luta pela libertação dos escravos negros a élite intelectual brasileira recorre a um elemento que não participava mais do dinamismo dos setores e grupos que se desenvolviam e se friccionavam na sociedade brasileira em crise. Esta conexão mais profunda (muitos românticos, inclusive, como Alencar eram escravistas) o autor não aprofundou como seria necessário, embora não a tivesse ignorado.

Um fato histórico que, para o Autor, não fazia parte do processo natural de desenvolvimento da sociedade brasileira — a Guerra do Paraguai — deflagra a primeira fase de uma consciência crítica na élite intelectual brasileira. Obriga-a a repensar a nossa realidade racial porque "a carência de voluntários aceitáveis para o Exército tornou necessário o recrutamento compulsivo de escravos, muitos dos quais provaram ser excelentes soldados".

Dai até 1888 os acontecimentos se precipitam. Fundase, em 1870, o Partido Republicano; o Partido Liberal cinde-se, formando-se, com elementos saídos do seu seio, o Partido Liberal Radical; o Exército aparece como uma força nacionalmente organizada, e desponta, no campo das idéias, aquilo que depois seria chamado de "Escola de Recife".

1. Skidmore, Thomas E. — "Preto no Branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro". Ed. Paz e Terra, R. de Janeiro, 1976.

2. *Op. cit.* p. 13.

3. *In "Revista do Livro"*, vol. V, Ano II, março de 1957, p. 164.

Concomitantemente, substituindo o ecletismo de Cousin até então dominante, aparece o Positivismo que amplia corpo entre a intelectualidade e uma ala de militares. O problema racial ainda não tinha sido questionado, pelo menos com roupagens científicas. Há, a partir daí, a penetração do pensamento alemão, de um lado, e, do outro, o de Littér e Laffite, formando-se, dentro daquilo que o Autor denomina de elite intelectual, um choque de idéias importadas, das quais o positivismo seria a mais importante.

Mas, quando há necessidade de uma racionalização para justificar-se aquela suposição de mão-de-obra livre as regiões pioneiras que nasceram a partir do fim da escravidão é que a questão do *negro* surge, é discutida, e a sua conexão com a formação da nacionalidade é bem mais visível. Os antigos abolicionistas se insurgem contra a medida de searem importados trabalhadores asiáticos ou negrinhos. Vem à tona, desta forma, junto ao problema da raça, o problema da opção para o tipo racial que irá representar a nacionalidade brasileira. E o escolhido é o branco.

Há, por isto, necessidade de uma racionalização para justificar-se aquela preferência. E aí estavam à mão os cientistas europeus com suas teorias sobre o clima, mas, especialmente, sobre o homem. As teorias da evolução servirão, no contexto brasileiro, para justificar a predileção das elites intelectuais pelo trabalhador branco europeu e justificar a necessidade de um branqueamento progressivo da nossa população. A obra de Henry Thomas Buckle "História da Civilização na Inglaterra" é traduzida em 1900 por Adolfo J. A. Melchet, com um longo estudo "filosófico-histórico" de Pedro Augusto Carneiro Lessa em 5 volumes. Liase Darwin, Spencer e outros materialistas especialmente alemães que nos chegavam em traduções francesas e portuguesas. Lia-se também Gobineau. Enquanto se formava e desenvolvia na base uma sociedade multirracial, as nossas elites intelectuais se municiavam de armas para provar a necessidade de acabarmos com o *mascavo nacional* e nos transformarmos em uma nação branca. Esta elite, ao tempo em que assimilava esses elementos de alienação, procurava, por outro lado estabelecer uma política migratória capaz de branquear a sociedade brasileira. E o trabalhador nacional, composto na sua esmagadora maioria, de negros e ex-escravos ou mulatos, foi sendo expulso, à medida que chegavam as ondas sucessivas de imigrantes, do centro para a periferia do sistema de produção que se formava. Este fenômeno não foi também suficientemente analisado pelo Autor que preferiu ficar numa análise brilhante do conteúdo dessas teorias, esquecendo-se de vê-las, fundamentalmente, como elementos respaldadores dos mecanismos reguladores dos interesses das classes dominantes.

Esse processo de marginalização do negro e dos seus descendentes diretos, cujas causas eram explicadas na época como fruto da própria inferioridade racial, ficou, no livro, retratado de forma tenué e impressionista. A subordinação dessas teorias a mecanismos reguladores da sociedade competitiva que se formava e a marginalização massiva dos ex-escravos não foi apresentada, pelo Autor, como

um dos elementos que determinaram, da parte destas elites, a elaboração de teorias racistas ou autoritárias capazes de manter essa massa sob controle ideológico e político. Por outro lado, ele não destacou suficientemente como esse processo de alienação, fruto da *ideologia do colonialismo*, atingiu, também, segmentos desta elite que desejavam, de fato, criar uma nacionalidade de conteúdo democrático, multiracial e não preconceituosa. Poucos foram, porém, os escritores que antes de 1920, tiveram possibilidades efetivas de resistir a essa onda arianiante que se projetou sobre a nossa intelectualidade. Um exemplo raro e convincente foi o de Lima Barreto, escritor que o Autor não valorizou devidamente neste contexto. Se Skidmore fizesse com as obras de Lima Barreto, especialmente *Recordações do Escrivão Isaias Caminha* e *Clara dos Anjos*, o mesmo tipo de análise que fez com o romance *Caíçara* de Graciliano, teria conseguido demonstrar como, mesmo em alguns segmentos desta elite, existiam nódulos de resistência a esse pensamento alienador.

Mas, nos escritores que vão até 1920 o diapasão é o mesmo: a necessidade da extinção das "raças fracas" e a emergência de uma nação formada exclusivamente ou predominantemente de brancos.

Skidmore demora-se na análise desses autores. Euclides da Cunha, Silvio Romero, Graciliano e outros, todos de uma forma ou de outra, maldizendo o fato de sermos uma nação composta de negros e mestigos. No particular realizou um trabalho notável, não se deixando influenciar por certos autores que procuraram justificar bibliicamente todos os erros dos seus ídolos, como é o caso de Euclides da Cunha, cujo "culto" dificultou e ainda dificulta a análise objetiva da sua obra. Analisou, também, com propriedade a contrapartida ao pensamento desses autores, defendendo-se nas obras de Alberto Torres, Manoel Bonfim e daqueles que já preconizavam como desmoralizadas as teorias até então tidas como irretorquíveis pelo seu caráter "eminente mente científico". O caso de Manoel Bonfim, tão bem destacado pelo Autor e tão esquecido pelos ensaístas brasileiros é típico de como os nódulos de resistência da intelectualidade não se deixavam envolver completamente pelo *cientificismo* desta elite.

O paralelismo e a sincronia entre as teorias racistas e as autoritárias parecem que não foram suficientemente analisados. Como no espaço de que dispomos não podemos fazer uma análise profunda e pormenorizada dessa conexão, queremos lembrar que, quando da instalação do Estado Novo, ao tempo em que as associações negras eram perseguidas e fechadas, surgiram teóricos do autoritarismo (o próprio Oliveira Vianna foi um deles) que defendiam a formação de uma nacionalidade rigidamente hierarquizada, na qual todos funcionassem nos seus "devidos lugares". Um desses teóricos, o sociólogo Azevedo Amaral, chegou a escrever um livro no qual afirmava que "o Estado Novo realizou uma transformação radical (...). A nação não é mais um vasto rebanho cujo destino era apenas pagar impostos e levar às urnas os nomes ilustres dos dinastas da República. Nação e Estado estão hoje identificados e, com o desaparecimento dos

políticos profissionais, a Política tornou-se matéria sobre a qual cada cidadão, por mais humilde que seja, tem não apenas o direito mas o dever de formar opiniões e de pronunciarse com a esperança de atuar na direção do Estado com a parcela mínima dos frutos da sua experiência pessoal.”⁴

O mesmo autor, na esteira deste pensamento inicial, explicita a ligação entre o autoritarismo e o racismo da seguinte forma: “A entrada de correntes imigratórias de origem europeia é realmente uma das questões de maior importância na fase de evolução que atravessamos e não há exagero afirmar-se que do número de imigrantes da raça branca que assimilarmos nos próximos decênios depende literalmente o futuro da nacionalidade. (...) Uma análise retrospectiva do desenvolvimento da economia brasileira desde o último quartel do século XIX põe em evidência um fato que aliás nada tem de surpreendente porque nele apenas se reproduzia, em maiores proporções ainda, o que já ocorreu em fases anteriores da evolução nacional. As regiões para onde afluíram os contingentes de imigrantes europeus receberam um impulso progressista que as distanciou de tal modo das zonas desfavorecidas de imigração que entre as primeiras e as últimas se formaram diferenças de nível econômico e social, cujos efeitos justificam apreensões políticas. Enquanto nas províncias que não recebiam imigrantes em massa se observava marcha lenta do desenvolvimento econômico e social, quando não positiva estagnação do movimento progressivo, as regiões afortunadas a que iam ter em caudal contínuo as levas de trabalhadores europeus, foram cenário de surpreendentes transformações econômicas de que temos os exemplos mais importantes em São Paulo e no Rio Grande do Sul. Aliás, aconteceu entre nós o mesmo que por toda a parte onde as nações novas surgem e prosperam com a cooperação de elementos colonizadores vindos de países mais adiantados e habitados por povos de raças antropológicamente superiores. (...) O problema étnico brasileiro — chave de todo o destino da nacionalidade — resume-se na determinação de qual virá a ser o fator da triplice miscigenação que aqui opera a que caberá impor a ascendência do resultado definitivo do caldeamento. É claro que somente se tornará possível assegurar a vitória étnica dos elementos representativos das raças e da cultura da Europa se reforçarmos pelo fluxo contínuo de novos contingentes brancos. Os obstáculos opostos à imigração de origem europeia constituem portanto dificuldade deliberadamente criada ao reforçamento dos valores étnicos superiores, de cujo predominio final no caldeamento dependem as futuras formas estruturais da civilização brasileira e as manifestações de seu determinismo econômico, político, social e cultural. (...) A nossa etnia está ainda longe do período final de cristalização. E, como acima ponderamos, os mais altos interesses nacionais impõem que se faça entrar no país o maior número possível de elementos étnicos superiores, a fim de que no epílogo do

caldeamento possamos atingir um tipo racial capaz de arcar com as responsabilidades de uma grande situação.”⁵

Citamos estes longos trechos apenas para frisar que este “sonho de branqueamento” criado pelas élites intelectuais tem uma função social bem delimitada: serve como ideologia dos estratos deliberantes de uma nacionalidade que precisa manter aquelas grandes camadas marginalizadas por um processo secular de sujeição, nos mesmos estratos onde se encontram, sem perspectivas de uma reformulação do seu posicionamento na estrutura de classes dessa sociedade. Desta forma, o autoritarismo e a filosofia do branqueamento constituem um todo, formam um amálgama compacto com funções bem definidas no contexto contraditório da nossa sociedade.

A opinião de Fernando de Azevedo, citada pelo Autor já no final da obra,⁶ mostra, muito bem, como o sonho de branqueamento continua não apenas nas élites intelectuais, mas em vastos segmentos da população brasileira. O preconceito de cor, que muitos autores teimam em afirmar que não existe, mas as pesquisas comprovam a sua existência, é um dos parâmetros dessa filosofia que persiste confundindo os segmentos negros e mulatos da nossa sociedade, procurando inferiorizá-los a partir da sua própria auto-análise.

Quanto à parte comparativa entre o preconceito (racismo) contra o negro no Brasil e nos Estados Unidos estabelecida pelo Autor, parece-nos que ele caiu numa posição idêntica à de Gilberto Freyre e Frank Tannenbaum, que procuravam ver formas mais ou menos benignas na escravidão deste/ou daquele país. No caso do preconceito de cor, do racismo e do seu diversificado leque de manifestações, acho que procurar destacar conotações diferenciadoras, no sentido de apresentar-se uma como melhor (por mais benigna) do que outra, ou afirmar-se que a forma *aberta* de relações interétnicas, como a do Brasil, pelo contrário, dificulta a conscientização do negro (o que é verdade) porque ele tem possibilidades de branquear-se, fato que não acontece nos Estados Unidos, parece-nos subestimar a essência irracional, global e estrutural, de ambas as manifestações do escravismo. Temos certeza de que o Autor, ao estabelecer esta diferenciação, não o fez com tal intenção, pois o seu pensamento democrático atravessa todo o livro e é mesmo um dos seus aspectos mais significativos. “Cá e lá más fadas há”

5. *Idem, ibidem*, pp. 230/234.

6. Vejamos a opinião do sociólogo Fernando de Azevedo neste particular: “A admitir-se que continuem negros e índios a desaparecer, tanto nas diluições sucessivas de sangue branco, como pelo processo constante de seleção biológica e social e desde que não seja estancada a imigração, sobre tudo de origem mediterrânea. O homem branco não só terá, no Brasil, o seu maior campo de experiência e de cultura nos trópicos, mas poderá recolher à velha Europa — cidadela da raça branca —, antes que passe a outras mãos o facho da civilização ocidental a que os brasileiros emprestarão sua luz nova e intensa — a autossfera de sua própria civilização.” (Azevedo, Fernando de: “A Cultura Brasileira: Introdução ao Estudo da Cultura no Brasil”, pp. 40/41).

4. Amaral, Azevedo: — O Estado Autoritário e a Realidade NACIONAL, Ed. José Olympio, R. de Janeiro, 1938, p. 7.

infelizmente. Cada uma com a sua roupagem, umas segregacionistas, outras permitindo um espaço social maior (muitas vezes ilusório) para o negro se mover, porém todos mutilando-lhe a personalidade, e, também, a dos que aceitam o preconceito.

O sonho de *branqueamento* das elites intelectuais, a escamoteação do conteúdo da nossa composição étnica, a vergonha de nos apresentarmos perante o estrangeiro, e, acima de tudo — o que é mais importante — perante nós mesmos como um país de mestiços e negros, infelizmente persists. Manifesta-se no cotidiano de grandes parcelas da população brasileira, deformando o nosso *ethos* nacional e fazendo com que, dentro do espaço que compõe a nação brasileira, criem-se barreiras suplementares àquelas que a própria sociedade competitiva estabelece.

ORGANIZAÇÕES NEGRAS EM SÃO PAULO

O negro brasileiro foi sempre um grande organizador. Durante o período no qual perdurou o regime escravista, e, posteriormente, quando se iniciou — após a Abolição — o seu processo de marginalização, ele se manteve organizado, com organizações intermitentes, frágeis e um tanto desarticuladas, mas sempre constantes. A organização de quilombos, de confrarias religiosas, irmãndades, dos *cantos*, na Bahia, de grupos religiosos afro-brasileiros como o candomblé, terreiros de xangô e mesmo umbanda, mais recentemente, são exemplos significativos.

Com isto ele procurava obter alforria, minorar a sua situação durante o regime escravista, e, posteriormente, fugir à situação de marginalização que lhe foi imposta após o 13 de Maio. Em toda a nossa história social vemos o negro se organizando, procurando um reencontro com as suas origens étnicas ou lutando, através dessas organizações, para não ser destruído social, cultural e biologicamente. Já houve, por isto mesmo, quem se referisse a um *espírito associativo* do negro brasileiro.¹

Esses canais organizacionais possibilitaram ao negro sobreviver em face da situação altamente inferiorizada em que se encontrava antes de 1888 e se encontra atualmente. São organizações voluntárias que surgiram antes do 13 de Maio e surgem atualmente não apenas entre os negros de classe média (não chegam a 500 famílias em São Paulo) mas, nas áreas proletarizadas e marginalizadas. A essas organizações voluntárias, ou espontâneas, nós denominamos *grupos específicos negros*. Para nós, são grupos que se identificam na sociedade de classes por uma *marca* que essa sociedade lhes impôs, e, ao invés de procurarem fugir dessa *marca*, transformam-na em herança positiva, organizam-se através de um *ethos* criado a partir da tomada de consciência da diferença que as camadas privilegiadas em uma sociedade etnicamente diferenciada estabeleceram.

E a emergência desses novos valores dentro do grupo que o faz ver-se como um componente específico dentro da sociedade que o discrimina. Esses valores podem ser a reelaçãoção de um passado cultural ou de reivindicação mais à superfície. A formação desses grupos específicos, numa sociedade competitiva, nascê, fundamentalmente, do antagonismo entre as classes sociais e os seus diversos estratos e frações. Acontece que muitos grupos da nossa sociedade — como é o caso dos negros — situam-se inferiorizados cumulativamente; por uma determinada *marca* inferiorizadora de acordo com os padrões das classes dominantes e, pela situação de inferioridade sócio-econômica que os diferencia perante a sociedade de classes.

Essa tendência do negro para se organizar não surge por acaso.

1. Ramos, Artur: — "O Espírito Associativo do Negro Brasileiro", Rev. do Arquivo Municipal, S. Paulo, ano IV, Vol. XLVII, maio de 1938.

Na área profissional, na empresa, na escola, no âmbito social mais abrangente, o negro sofre um processo de peneiramento e discriminação tão intenso e constante que se não tivesse se organizado, estaria fadado à destruição biológica. Essa continuidade organizacional — que vem dos quilombos e passa pelas favelas e alagados atuais — cria patamares amortecedores à sua destruição. Temos, assim, na sociedade brasileira vários tipos de organizações específicas que o elemento negro criou para se autocdefender da sociedade discriminatória. Essas organizações percorrem toda a extensão do período escravista, continuam após a escravidão e persistem até hoje.

O preconceito de cor, por seu turno, impedindo que os negros ingressem em uma série de entidades e instituições, determina a criação de entidades negras como clubes de lazer, cooperativas, escolas de samba, órgãos culturais, etc. Esses grupos estruturados basicamente nas cidades, são organizações de resistência social e étnica. O ex-escravo era excluído quase totalmente da sociedade *branca*. Além desses grupos, a imprensa negra independente representava um papel muito importante como fator de aglutinação e pôlo que elaborava uma ideologia grupal; por seu intermédio ficava-se sabendo daquilo que acontecia na comunidade negra, festas religiosas, atos de lazer, competições esportivas, bailes, aniversários, cursos de beleza, casamentos e outros eventos.

Apesar de não haver um clima de conflito aberto e permanente com a sociedade abrangente — salvo em casos extremos como os quilombos e outros tipos de organizações radicais — esses grupos sempre tiveram de enfrentar a reação de grupos e instituições *brancas*. Em toda a trajetória percorrida por esses grupos — fato que acontece até hoje — há uma fricção permanente da parte de grupos e instituições dominantes no sentido de querer asfixiar socialmente os grupos específicos negros. Desde a repressão violenta no passado, no caso dos quilombos, ou através de simples reclamações porque estão perturbando o sossego público, o atrito é permanente, variando de grau. Certas zonas urbanas não aceitam essas organizações negras, especialmente escolas de samba, alegando que são muito barulhentas. No entanto, no fundamental, o que essa posição representa é o desejo de *limpar* o bairro do elemento negro ali organizado.

Vamos tentar, no transcorrer desse trabalho, dar algumas indicações de como o segmento negro conseguiu manter-se organizado. Um levantamento sistemático seria quase impossível pela dificuldade das fontes.

As organizações negras na época da escravidão

O mais remoto tipo de grupo específico negro, em São Paulo, como no Brasil todo, é, incontestavelmente o quilombo. Ele nasce no bojo do sistema escravista e expressa uma das suas contradições mais agudas e violentas. Do ponto de vista organizacional, a não ser naquelas grandes como Palmares e o de Campo Grande em Minas Gerais, é muito simples. A sua liderança é exercida pelo elemento que se destaca durante a fuga é a sua organização. Quase nunca

há uma complexidade maior na sua estrutura. Todos se defendem e atacam quando necessário. Algumas vezes plantam uma agricultura de subsistência. Mas, nas proximidades das cidades isto não acontece. Perí o da Capital paulista não encontramos vestígios de agricultura nesses grupos. Eles vivem constantemente em atrito com as forças da repressão escravista e isto caracteriza praticamente o seu comportamento. A contradição entre esse grupo específico negro e a sociedade abrangente é uma constante. O quilombo é, basicamente, um grupo armado. Por isto, em 1776 organiza-se um plano para destruir os quilombos que atuavam na área que hoje chamamos a Grande São Paulo. O governador Cunha Menezes enviou ofício aos capitães-mores dos bairros da Penha, Cotia, São Amaro, Conceição de Guarulhos, Cangussu e São Bernardo. No documento dava instruções para que fosse executado um plano de vasta envergadura para destruir-los. Ponhia aquela autoridade não ser mais possível tolerar-se as "desordens, latrocínios e insultos" praticados pelos quilombolas. Por isto mesmo achava que esses capitães deviam "ajuntar todos os soldados de suas ordenanças, por elles mandará bater todo o matto e partes esquizaritas, aonde se possa considerar esconderijo; continuando esta diligência em direcitura a esta cidade, não só ao que pertence ao seu distrito mas naqueles lugares que ficaram cômodos para esta averiguacão que deve ser feita em cerco, procurando não só a todos os negros e pessoas desconhecidas que escondidamente forem achadas, mas todas e quaisquer que ainda sendo conhecidas tiverem contra si algumas das referidas suspeitas; remetendo-as bem seguras à cadeia desta cidade".²

Também os negros se organizavam em quilombos na Aldeia Pinheiros e Sítio da Ponte, motivo pelo qual medidas idênticas são tomadas para destruir-los. Essas medidas são uma constante durante o escravismo em São Paulo, sem falarmos nos grupos móveis de escravos que se evadiam das fazendas de café na última etapa da escravidão.

No que diz respeito a organizações religiosas, elas, algumas vezes, extrapolavam e se constituíam em órgãos de luta contra a exploração do negro, embora nem sempre de forma consciente. As irmandades, como as de Senhor do Bonfim, São Benedito, Santa Ifigênia, São Jorge, São Elesbão, Santo Antônio de Catarerona, São Gonçalo e Nossa Senhora do Rosário, além de outras, desempenharam esse papel.

O culto de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, era desenvolvido pelos negros em diversas regiões do País. Em São Paulo os negros, sob a proteção dessa santa, organizaram a irmandade "Os Pretos do Rosário de São Paulo".³ Essa irmandade nasceu da impossibilidade de os negros poderem exercer livremente as suas crenças africanas, mas, também, da necessidade de se organizarem para não cairrem em estado de anomia.

2. Documentos interessantes para a História de São Paulo, Vol. 84, p. 79/71.

3. Joviano do Amaral, Raul: — "Os Pretos do Rosário de São Paulo", Ed. Alarico, São Paulo, 1954.

A sua história é típica de como esses grupos específicos negros se comporavam e os níveis de desajustes e fricção que surgiam com a sociedade escravista. Fundada em 1711, a Irmãdade desempenhou papel relevante na vida social e religiosa do negro de São Paulo. Além das práticas religiosas, ortodoxamente católicas, praticavam o culto dos mortos, tinham o seu cemitério que ficava contíguo à igreja onde os irmãos eram enterrados. "Este costume — o do enterro dos mortos nas igrejas — que era uma velha praxe geral, foi revogado pela provisão do Príncipe Regente, em 1810, quando ratificou a reforma do Compro-panhamento de irmãos. Enquanto procediam ao sepultamento, cantavam, entre outras invocações:

Zoo que tanto vê
Zi boca que tanto fala
Zi boca que tanto ri
Zi comeo e zi bebeo
Zi corpo que tanto trabaiô
Zi perna que tanto andô
Zi pé que tanto pisô.

Mas, o que queremos salientar, agora, é a existência também de uma comunidade que circundava a igreja e que a ela estava ligada, composta de africanos livres. Essa comunidade irá desempenhar um papel saliente nas contradições que surgiram entre os irmãos e a sociedade escravista. Essa comunidade, composta de *quartos* (como eram chamadas as suas unidades habitacionais) ocupava um espaço físico e também social que deveria ser retomado pelas estruturas de poder da sociedade abrangente. Segundo um dos seus historiadores, a "existência da Irmãdade dos Rosários dos Homens Pretos de São Paulo se desenvolveu, sempre, num clima de ameaças e intransqüilidades. Os seus arquivos — que seguramente constituiriam precioso repositório para a reconstrução de alguns aspectos da vida paulista — parece que foram extraídos. Daí os saltos inevitáveis na sucessão dos fatos, muitas vezes apreendidos num ou outro documento, numa ou noutra passagem de acontecimentos nem sempre relacionados com a Irmãdade".⁴

Ainda segundo o mesmo autor, "essas ameaças vinham externamente e as intransqüilidades decorriam dos seus desentendimentos internos. Parecia pairar sobre a Igreja e a sua confraria uma espada invisível e fatal".⁵ As forças externas começam a pressionar a instituição. As casas pertencentes à Irmãdade, nas quais os africanos livres moravam, tinham de ser desapropriadas para que fosse cumprido o plano de extensão urbana de São Paulo.

Finalmente, em 1871/72 foram desapropriadas essas casas e os terrenos pertencentes à Irmãdade e que ficavam entre as ruas do Rosário e São Benito. Receberam pela indenização 6:000\$000 (seis contos de réis). Essas casas, conforme já dissemos, eram habitadas por casais ou famílias de pretos africanos, os quais, depois de conseguirem a liberdade, estabeleceriam-se no mesmo prédio em que moravam, com quitandas e nas quais vendiam doces, geléias, legumes, hortaliças, mandioca, pinhão, milho verde e cozido. Os terrenos serviam de cemitério. Tanto as casas como o cemitério foram desapropriados. Em fevereiro de 1870, no orçamento que é enviado para ser aprovado pela Câmara, está o pedido de desapropriação dessa área pertencente à Irmãdade. Ainda segundo Raul Ioviano do Amaral a "utilidade municipal" (razão alegada para a desapropriação) "era um eufemismo que escondia as verdadeiras intenções das autoridades que era um eufemismo que escondia as verdadeiras intenções das autoridades que eram, justamente, tirar a Igreja dos negros do local em que se encontrava." A iniciativa da edilidade criou uma crise na Irmãdade e houve necessidade de medidas conciliatórias para não desunir os irmãos. Depois dos casebres dos africanos e o cemitério, evidentemente seria a vez da velha igreja.

A igreja tinha uma longa história. Os negros reuniam-se no antigo tabuleiro do alto da Ladeira Acu (Alto do Apico) entre as ruas 15 de Novembro e a Ladeira de São João, a fim de praticarem a sua religião.

Com o decorrer do tempo erigiram uma rústica e paupérrima capelinha em terras devolutas e para a qual já haviam solicitado ao Rei, sino e ornamento para serem colocados. Devido à pobreza da Irmãdade e à situação de penúria da capela, o seu ermitão, Domingos de Mello Tavares se embrenhou pelos serviços por quase sete anos a fim de tirar esmolas. Após conseguir arrecadar 10.000 cruzados, pediu provisão de Administração Perpétua da Igreja como seu fundador e para ser tesoureiro da Irmãdade, em 1725.

Foi-lhe, então, passada a provisão em 5 de dezembro do mesmo ano, pelo Bispo da Capital na ocasião. Apesar da controvérsia quanto à data exata da construção da velha igreja dos negros, tudo leva a crer que se tenha dado entre 1725 e 1750. A construção da velha matriz do Rosário, onde está localizada a atual Praça Prof. Antônio Prado foi obra dos "malungos", isto é, de companheiros em trabalho coletivo, comunitário, ou, para usarmos um termo mais conhecido, foi feito através do sistema de *multirão*. Sua construção foi dirigida e orientada pelo seu ermitão, Domingos de Mello Tavares, passando depois às mãos do sargento-mor Sebastião Fernandes do Rego. A esse trabalho comunitário, conhecido no Daomé como *Dolkpower*, contrapunha-se o interesse da sociedade abrangente, resultando disto, como já vimos, o término da primeira etapa dessa construção com a derrota dos negros: a desapropriação das casas da Irmãdade e do seu cemitério.

Continua, no entanto, a luta permanente da Irmãdade dos negros e a sociedade *branca*. Finalmente, a velha igreja também é desapropriada, em 1903, mediante indenização de 250:000\$000 (duzentos e cinqüenta contos de réis).⁶

4. *Op. cit.* p. 57.
5. *Op. cit.* p. 57.
6. *Op. cit.* p. 59.
7. *Op. cit.* p.59.

uma pequena área no Largo do Paiçandu, para a edificação de outra. Em 1905 o antigo Largo do Rosário passou a chamar-se Praça Antônio Prado.

Em 1905 é lançada a pedra fundamental da nova igreja, sendo responsável pela sua construção a firma Rossi & Brenni, vencedora da concorrência, e iniciada a sua construção. Em 7 de janeiro de 1905 procedeu-se ao telhamento do edifício, e, em 1906, foi inaugurado o novo templo da Irmandade Nossa Senhora dos Homens Pretos, onde permanece até hoje.

A imprensa negra

Mas, não é apenas através de entidades religiosas que o negro se organiza. Pouco depois da desapropriação da igreja do Rosário, começa o surto da imprensa negra independente, feita por homens de baixas posses como José Corrêa Leite, auxiliar de farmácia, Jayme Aguiar, pequeno funcionário, e outros do mesmo nível social. O que caracterizou esses jornais foi o fato de viverem apenas dos escassos recursos da comunidade negra. A situação desses órgãos era de semi-penúria: não tinham anunciantes e a venda avulsa não compensava. José Corrêa Leite, um dos seus fundadores, ao descrever o nascimento dessa imprensa, assim depõe: "A comunidade negra em São Paulo vivia — como uma minoria que era — com as suas entidades e seus clubes. Por isto, tinha necessidade de ter um veículo de informação dos acontecimentos sociais que tinham na comunidade, porque o negro tinha a sua comunidade: uma série de comunidades recreativas e sociedades culturais. Como é natural, a imprensa branca não ia cuidar de dar informações sobre as atividades que essa comunidade tinha. Daí surgiu a imprensa negra. Havia também nossos literatos, nossos poetas que queriam publicar os seus trabalhos e essa imprensa fazia essa função: de servir de meio de comunicação. São Paulo era pequeno e as comunicações muito mais fáceis. Então, na nossa imprensa fazíamos notícias de aniversários, de casamentos, de falecimentos. Tudo isto era feito pela nossa imprensa. As festas também eram feitas pela nossa imprensa. Ainda não tinha surgido um movimento ideológico, um movimento de luta de classes".⁸

Jayme Aguiar, outro dos seus fundadores, depõe mais detalhadamente: "Os negros tinham jornais das sociedades dançantes e esses jornais das sociedades dançantes só trattavam dos seus bailes, dos seus associados, os disse-que-disse, as críticas adequadas, como faziam os jornais dos brancos que existiam naquela época: jornal das costureiras, jornal das moças que trabalhavam nas fábricas, etc. O negro ficava de lado porque ele não tinha meios de comunicação. Então esse meio de comunicação foi efetuado através dos jornais negros da época. São esses jornais que nós conhecemos e que trattavam do movimento associativo das sociedades dançantes. O "Xauter", o "Bandeirante", o "Menelik", o "Alfinete", o "Tamoio" e outros mais. O "Menelik" foi um dos primeiros jornais associativos

8. Segundo depoimento gravado em 15 de junho de 1975.

que surgiram em São Paulo, criado pelo poeta negro Deocleciano Nascimento, falecido, mais ou menos, há uns oito anos atrás.⁹ Esse "Menelik", por causa da época da guerra da África com a Itália teve repercussão muito grande dentro de São Paulo. Todo negro fazia questão de ler o "Menelik". E tinha, também, o "Alfinete". Pelo título do jornal os senhores já estão vendo: cutucava os negrinhos e as negrinhas... Depois, então, é que surgiram os negros que queriam dar alguma coisa de mais elevação, de cultura, de instrução e compreensão para o negro. Então surgiram os primeiros jornais dos negros dentro de um espírito de atividade profunda. Modestia à parte, eu e o Corrêa Leite, a 6 de janeiro de 1924, fundamos "O Clarim".

"O Clarim", em primeiro lugar, chamava-se simplesmente "O Clarim". Mas, existia, como existe ainda hoje em Matão, "O Clarim", o grande jornal espirita. A redação de "O Clarim" era na minha casa, na Rua Ruy Barbosa. Nós publicávamos o jornal com pseudônimo: Jin de Araguary e Leite. Foi uma espécie de hieróglifo que formamos para não aparecermos como jornalistas. Depois, esse jornal foi tornando projeção. Eu devo — fazendo um parentese — de minha parte uma grande influência na fundação do jornal a um amigo meu, falecido, e que na época era estudante de Direito: José de Molina Quartin Filho, que tinha o pseudônimo de Joaquim Três. Ele trabalhava no "Correio Paulistano" e fazia crônica carnavalesca na época, juntamente com Menotti del Picchia que na época fazia crônicas com o pseudônimo de Helius.

Eu e o Quartin trabalhávamos juntos numa mesma repartição, então ele me disse: — Jayme, os negros precisam ter outro meio de viver. Eu disse: — Compreendo. E por que você não faz um jornal? E foi assim que eu procurei o meu amigo José Corrêa Leite e nós começamos a fazer "O Clarim da Alvorada". Mas, antes de eu formar "O Clarim da Alvorada" nós fomos aos bailes. Como todo negro vai a baile, todo negro gosta de samba, todo negro é associativo, nós não tínhamos outra diversão a não ser o baile. Então começamos a frequentar os bailes.

Havia, também, o "Princesa do Norte". "Princesa do Norte" era um jornal feito, com muito carinho, com muitas dificuldades, por um preto que era cozinheiro do antigo Instituto Disciplinar, onde hoje é o Pró-Menor. E esse cozinheiro chamava-se Antônio dos Santos e tinha um pseudônimo que os senhores viam rir: Tio Urutu. Era um preto gordo, cabelos grandes, um boné ao lado, morava na mesma rua em que eu morava, Rua Ruy Barbosa, uns dois quarteirões após a minha casa. Todas as manhãs ele passava com a sua cesta, fazia as compras que ia levar para o Instituto Disciplinar. Um dia ele me disse: O senhor já leu o jornal? e me mostrou o "Princesa do Norte". Eu gostei do jornalzinho. Vi aquelas críticas e vi uns versos. E, como todos nós brasileiros, não há quem não goste de música, não há quem não gosta de poesia, começamos a publicar alguma

9. O depoimento foi tomado em 1975.

coisa no jornal do Tio Uruçu. Depois, com o aparecimento do nosso jornal, Tio Uruçu continuou com o seu "A Princesa do Noro" e depois acabou o seu bairro e acabou o seu jornal; surgiu "O Clarim da Alvorada" que, no inicio, era um jornal de cultura, instrutivo, etc., e apareceram os primeiros literatos negros dentro do nosso meio. E "O Clarim" foi subindo: depois pusemos "Clarim da Alvorada" por causa do "Clarim" de Matão. "O Clarim da Alvorada", graças a Deus, projetou-se e nós devemos isto, em grande parte, ao grande negro que veio a São Paulo: Vicente Ferreira. Parece que estou vendo o velho professor Vicente Ferreira quando surgiu em São Paulo. Foi precisamente no dia do sepultamento do grande governador de São Paulo, Carlos de Campos. São Paulo ficou de luto. Via-se gente até em cima das casas, para ver a passagem do corpo de Carlos de Campos. Todas as sociedades se apresentaram, com os seus estandartes, em demanda ao cemitério da Consolação. E entre todos esses estandartes que desfilaram para prestar homenagem ao grande Carlos de Campos, vinha, atrás, um preto modesto, Salvador de Paula, com o seu estandarte, com o seu filho ao lado, segurando o estandarte. Do outro lado, o seu secretário que era um branco e que o acompanhou até os fins da sua vida. Com a morte de Salvador de Paula fundou a sociedade "Os Amigos da Pátria".

Mas, quando o corpo de Carlos de Campos chegou à sepultura, as orações foram grandiosas. Falaram deputados. Falaram representantes de todas as sociedades. Mas, quando Vicente Ferreira pediu a palavra, muitos não queriam que ele falasse. Por quê? Porque ele chegou daquele jeito que nós já conhecíamos com o seu paletó amassado, com um jornal debaixo do braço, pediu a palavra. Foi uma emoção grandiosa. Desde aí, Vicente Ferreira ficou em São Paulo dando ao negro lições de sabedoria, lições de cultura para o bem da raça negra em São Paulo.

E "O Clarim" continuou com a sua luta, desprovido de ação política, des-

privado de outros recursos.

Mas, o 13 de Maio o "Clarim da Alvorada" sempre levou avante. Não era esse 13 de Maio que nós contemplamos nos nossos dias. Os festejadores do 13 de Maio dos nossos dias esqueceram de Patrocínio, esqueceram de Luís Gama, esqueceram de Antônio Bento, esqueceram de Ruy Barbosa, esqueceram da Princesa Isabel. Esqueceram de tudo. Esperamos que a juventude continue essa luta para engrandecer o negro, porque o negro merece, o negro precisa e o negro não pode deixar de ser negro".¹⁰

Do ponto de vista organizacional e financeiro, como vemos, esses jornais eram muito fracos. A sua força estava na difusão das suas idéias no meio negro. Não é outro o depoimento de Raul Joviano do Amaral, também participante do movimento. Para ele "os jornais surgiram com a finalidade de integrar associativamente o negro. Os iniciadores da imprensa negra, por pertencerem à base da sociedade, colocados no seu grau mais baixo não tinham condições econômicas

para manter a imprensa. E de se adivinhar as dificuldades que se tinha para editar esses jornais. Como mané-los se a coletividade, o grupo, não tinham nenhum poderio econômico? Apenas o sacrifício, a boa vontade de abnegados permitiam a existência desses jornais. Muitos deles despendiam o que ganhavam modestamente para manterem e publicarem esses jornais. Não havia, por isto, uma periodicidade regular de publicação; quando havia dinheiro o jornal saía com regularidade; quando não havia dinheiro o jornal saía com atraso. Uma das maneiras de se sustentar esses jornais era frequentar as sociedades negras existentes na época, distribuí-los e pedir uma contribuição para o próximo número.

Os próprios diretores, os próprios redatores iam levá-los às sedes dessas associações. Com o tempo foram criadas cooperativas. Mas, mesmo assim, foi muito difícil mané-los à base da cooperação porque o negro não tinha condições econômicas".

O sacrifício do negro, para Raul Joviano do Amaral, foi imenso e o seu êxito se deve a homens humildes como Tio Uruçu "que era um cozinheiro do Instituto Disciplinar, como José Corrêa Leite, que era auxiliar de uma drograria, o qual, além de escrever e orientar o jornal, tirava dos seus parcos vencimentos uma parcela para mané-lo, para que ele pudesse sair com alguma regularidade. Outros abnegados da imprensa negra foram Jayme Aguiar, o argentino Celso Wanderley, com "O Progresso", Lino Guedes e Salatiel Campos. Todos contribuíram com duzentos réis ou um tostão, o máximo um cruzeiro, para que o jornal saísse. O jornal "Clarim da Alvorada", por isto mesmo, nunca teve "Caixa" e como o objetivo da imprensa negra era difundir na comunidade negra as suas idéias, os seus organizadores nunca procuraram organizações financeiras para ajudá-la. Também não procuravam os políticos da época. Sem ter praticamente anúncios, ela vivia da solidariedade da comunidade. Foi dentro deste espírito que a imprensa negra em São Paulo viveu por quase vinte anos".¹¹

Como vemos, os jornais negros surgiram quase que à base de informações sociais e literatura para, depois, irem tomando conotações de reivindicação racial. Isto aconteceu em face do agravamento do preconceito de cor e da luta de classes, fatos que levaram os negros a transformarem o conteúdo dos seus jornais que passaram a se manifestar sobre o primeiro problema. Segundo Aristides Barbosa, "o preconceito que até 1936, quando se escrevia nos porões do Bexiga: "Aluga-se quarto, não se aceita pessoa de cor" e nos jornais saíam anúncios pedindo empregadas brancas, foi se acalmado. Com isto o negro pensou que o motivo de luta também se acalmou. As contradições raciais ficaram diluídas. Desta forma o negro pensa que há mais necessidade de uma imprensa de protesto. Com o jornal "Novo Horizonte", fundado em 1948, um dos últimos da imprensa negra, a situação se repete: são os velhos que haviam fundado "O Clarim da Alvorada" que irão ajudar a nova geração. Por outro lado, do ponto de vista organizativo nada mudou: os seus fundadores têm de sair com os jornais embalhado do braço

10. Depoimento gravado em 15 de junho de 1975.

11. Segundo o depoimento gravado em 15 de junho de 1975.

para vendê-los ou distribuí-los entre os negros. Por isto, em 1955 o "Novo Horizonte" desaparece.¹²

Dois outros jornais negros de São Paulo — ainda segundo Jayme Aguiar — foram "O Getulino", de Campinas, fundado pelos irmãos Andrade, Lino Guedes e outros e "O Patriocínio", de Piracicaba, fundado por Alberto de Almeida. "Esses dois jornais foram um sucesso. Ainda, logo após a revolução, de jornalistas campineiros negros para São Paulo, como Gervásio de Oliveira, Benedito Florencio, Lino Guedes e outros, possibilitou a sua participação também na grande batalha em prol da grandeza do negro. Todos eles irão participar da imprensa negra paulistana".¹³

José Corrêa Leite ainda fez nova tentativa, em 1946, que também não sobreviveu por muito tempo. Geraldo Campos de Oliveira edita a revista "Senzala". Surge, ainda, em 1960, "Ebano" e "Niger".

Analisando este período de vida do negro paulistano, escreve Oswaldo de Camargo: "Os jornais que representam o pensamento da coletividade negra variam segundo a múltipla experiência do negro na vida paulistana. Alguns ficaram apenas no nível do contato de notícias sobre um pequeno grupo de negros; outros alcançaram um alto nível de exposição de idéias; outros ainda se propuseram a ilustrar e preparar o negro para o livre debate e procurar soluções dos problemas comuns sentidos dentro da coletividade negra".¹⁴

É nesta conjuntura e em consequência da desflagração de uma ofensiva ideológica dos negros em São Paulo, através dos seus órgãos de divulgação, que se articula a formação da Frente Negra, a organização que maior influência teve no comportamento da comunidade, não apenas em São Paulo, mas em várias partes do Brasil.

Ela foi o centro convergente de uma série de entidades e grupos negros, os quais, por seu turno, gravitavam em torno da sua imprensa ou por ela eram influenciados. Foi o grande momento do negro paulista, ápice de um processo que depois entraria em declínio e nunca mais alcançou o nível a que ela conseguiu chegar. A Frente Negra chegou a ter cerca de setenta mil filiados.

Como vimos, no sentido organizacional, os grupos que elaboravam os jornais eram muito frágeis, entre outros motivos pelo baixo nível econômico dos seus membros. Esse sentido organizacional terá impulso e alcançará novo e mais elevado nível com a formação da Frente Negra e a fundação do seu jornal "A Voz da Raça" (1935-1937).

A Frente Negra Brasileira

A Frente Negra Brasileira foi fundada em 16 de setembro de 1931. Sua sede central situava-se na Rua da Liberdade, 196. Sua estrutura organizacional

12. Depoimento gravado em 15 de junho de 1975.

13. Depoimento gravado em 15 de junho de 1975.

14. Camargo, Oswaldo de: — "A Descoberta do Frio", Edições Populares, S. Paulo, 1979, p. 30 nota.

15. Depoimento de Francisco Lucrécio prestado no Clube Coimbra em 26 de junho de 1976.

16. *Idem, ibidem.*

já era bastante complexa, muito mais do que a quase inexistente dos jornais que a precederam e possibilitaram o seu aparecimento. Era dirigida por um Grande Conselho, constituído de 20 membros, selecionando-se, dentre eles, o Chefe e o Secretário. Havia, ainda, um Conselho Auxiliar, formado pelos Cabos Distritais da Capital.

Criou-se, ainda, uma Milícia frontenegrina, organização para-militar. Os seus componentes usavam camisas brancas e recebiam rígido treinamento militar. Segundo depoimento de um dos seus fundadores, Francisco Lucrécio,¹⁵ a Frente Negra foi fundada por ele e outros companheiros embaixo de um poste de iluminação. Inicialmente (ainda segundo ele) houve muita incompREENsão. Diziam que estavam fazendo uma discriminação ao contrário. No entanto, com o tempo, os membros da Frente Negra foram conseguindo a confiança não somente da população, mas, também, das autoridades. Os meus membros possuíam carteira de policial, que os identificava, com retratos de frente e de perfil. Quando as autoridades policiais encontravam um negro com esse documento, respeitavam-no porque sabiam que, na Frente Negra, só entravam pessoas de bem. Ainda segundo o depoimento de Francisco Lucrécio, conseguiram acabar com a discriminação racial que existia na então Força Pública de São Paulo que não aceitava negros nas suas fileiras. A Frente Negra inscreveu mais de quatrocentos negros, tendo muitos deles feito carreira. Alguns negros não aceitavam a Frente Negra porque o seu presidente Arlindo Veiga dos Santos era *patriarionista* (monarquista).

Em face dos êxitos alcançados, a Frente Negra resolveu transformar-se em partido político, em 1936. Houve, inclusive, discussões entre membros do Tribunal quando do pedido de registro. Mas, apesar de tudo, ela foi registrada. O golpe do Estado Novo de Getúlio Vargas irá encontrá-la, portanto, registrada como partido político. Em consequência, é fechada. Há um trauma muito grande entre aqueles mais diretamente ligados do ponto de vista ideológico às suas propostas.

Raul Joviano do Amaral tenta, ainda, conservar a organização com o nome de União Negra Brasileira. Mas, o movimento se desarticula. A repressão é muito forte. O seu jornal "A Voz da Raça" deixa de circular. A União morre, melancolicamente, em 1938, exatamente quando se comemorava os 50 anos da Abolição.

A Frente Negra, estruturada inicialmente em São Paulo, teve, no entanto, núcleos fundados em outros Estados como o Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia, Rio Grande do Sul, etc. A sua ideologia, embora mais inteligível agora e sistematizada do que a dos grupos negros que a precederam, é ainda confusa. Prende-se, fundamentalmente, a uma filosofia educacional, acreditando que o negro venceria à medida que conseguisse firmar-se nos diversos níveis da ciência, das artes e da literatura. Cabia, também, à Frente Negra orientar os seus membros,

pois o negro, segundo os seus dirigentes, após a Abolição se ressentia de "melhores noções de instrução e educação". Essa ideologia era, básica e praticamente a plataforma do partido político. Mas, com o Estado Novo esta grande experiência e o seu projeto vão por terra e a Frente Negra se desgregou.

A ditadura estadonovista atingiu profundamente não apenas a Frente Negra, mas todas as organizações populares e democráticas. Daí o fato de vermos, na Grande São Paulo, funcionando para os negros apenas clubes de lazer de uma pequena burguesia como o "Aristocrata", pois tudo aquilo que tinha uma essência ou representatividade popular, foi reprimido. Com isto, as organizações negras se retiram tacitamente. Há um interregno no qual esses grupos específicos recuam para somar forças depois. Os seus líderes também desaparecem ou se retiram para posições defensivas. O movimento negro reproduz a crise institucional que a sociedade brasileira passa a enfrentar.

A Associação Cultural do Negro

Somente em 1954, em face desses fatos, surge uma organização negra significativa: a Associação Cultural do Negro.

Foi fundada em 28 de dezembro de 1954. Localizava-se, inicialmente, numa sala da Rua São Benito e o seu presidente era Geraldo Campos de Oliveira. Vice-presidente: Américo Orlando da Costa. Sua direção era composta de uma Diretoria Executiva, com oito membros e um Conselho Superior presidido por José Corrêa Leite, tendo como secretário Américo dos Santos. O Conselho tinha vinte e nove membros. A ACN possuía departamentos de Cultura, Esporte, Estudantil, Feminino e uma Comissão de Recreação. Geraldo Campos de Oliveira imprimiu à entidade um ritmo de atividade muito intenso e dinâmico. Editou um Caderno de Cultura Negra. Em 1958 a entidade centralizou as atividades comemorativas dos 70 anos da Abolição. A ela juntaram-se o Teatro Experimental do Negro de São Paulo, Teatro Popular Brasileiro de Solano Trindade, Associação Paulista dos Amigos do Homem do Norte e do Nordeste, Grêmio Estudantil Castro Alves, Sociedade Recreativa José do Patrocínio de São Miguel e Fidalgo Clube.

Foi uma etapa na qual os negros paulistanos se preocupavam muito com o problema ideológico (uma ideologia para o negro) e atividades culturais. As comemorações do ano primaram pelo "Extenso Programa cultural, esportivo, artístico e balanço da longa caminhada empreendida pelo negro desde a sua libertação. Extenso programa cultural, esportivo e recreativo foi traçado e levado à prática".¹⁷

Vários intelectuais não negros participaram de uma série de conferências. entre eles Sérgio Milliet, Florestan Fernandes, Carlos Burlamaqui Kopke, ao lado de negros como Abdias do Nascimento, Solano Trindade e Fernando Góis.

A história da Associação Cultural do Negro tem duas fases bem distintas e

17. Cadernos de Cultura Negra da ACN, nº 1, p. 4.

que demarcam outras tantas filosofias sobre a solução do problema do negro.

A primeira caracteriza-se por intensa atividade cultural e artística.

A segunda é criar-se uma ideologia para o negro paulista e brasileiro. Isto levou a que houvesse uma série de divergências no seio do grupo. Na elaboração desse pensamento, as contradições ideológicas decorrentes do posicionamento do negro na sociedade brasileira, surgem. Era um grupo vertical que congregava em seu seio elementos de *status* os mais diversos. Isto se refletiu no comportamento dos seus membros e na postura da entidade. A ACN perde aquele caráter inicial de unidade e começam as dissensões. Em consequência desarticula-se o seu esquema financeiro que já não era bem organizado. A entidade é despejada do imóvel que ocupava.

Depois de algum tempo inativa, muda-se, em 13 de maio de 1977, para o bairro da Casa Verde, com objetivos mais assistenciais e filantrópicos do que ideológicos.

A composição social da ACN também muda: passa a ser composta

quase que exclusivamente por negros de baixas posses — embora na primeira fase isto já acontecesse, mas de forma bem menos acentuada — e um componente marginalizado.

Durante a gestão da nova presidente Gilséria Oliveira, a entidade liga-se à população negra e pobre do bairro. Abre-se uma escola que abriga 30 alunos (somente 2 são brancos). Tinha cursos de alfabetização e madureza funcionando regularmente. O Curso de Cultura Negra era dado na medida do possível, por falta de professores. A Diretoria passa a dinamizar a parte recreativa e de lazer, realizando bailes na sede. A parte assistencial também se dinamiza e são encaminhadas pessoas que necessitavam de empregos a empresas comerciais e industriais para serem aproveitadas.

Mas, mesmo procurando verticalizar essas atividades, a entidade não teve

mais *élan* étnico,

parece que os negros somente iam lá para os bailes. Segundo

o ponto de vista organizacional, uma estrutura assistencial que lhe fornecia os fundos necessários. Por este motivo nunca atrasou os alugueis, um dos problemas mais sérios das entidades negras para continuarem atuando. Ao mesmo tempo ligou-se à população pobre do bairro da Casa Verde, procurando atraí-la para as suas atividades e o seu quadro social.

As escolas de samba

Enquanto essas entidades se organizavam, desorganizavam-se e morriam, num revezamento organizacional contínuo, emerge outro tipo de grupo específico negro: a escola de samba.

A escola de samba paulista somente é vista favoravelmente pela sociedade

branca durante o carnaval. Mas, de um modo geral, as suas atividades durante

que houvesse uma ideologia para o negro paulista e brasileiro. Isto levou a

que houvesse uma série de divergências no seio do grupo. Na elaboração desse

pensamento, as contradições ideológicas decorrentes do posicionamento do negro na sociedade brasileira, surgem. Era um grupo vertical que congregava em seu seio elementos de *status* os mais diversos. Isto se refletiu no comportamento dos

seus membros e na postura da entidade. A ACN perde aquele caráter inicial de

unidade e começam as dissensões. Em consequência desarticula-se o seu esquema

financeiro que já não era bem organizado. A entidade é despejada do imóvel

que ocupava.

Depois de algum tempo inativa, muda-se, em 13 de maio de 1977, para o

bairro da Casa Verde, com objetivos mais assistenciais e filantrópicos do que

ideológicos.

A composição social da ACN também muda: passa a ser composta

quase que exclusivamente por negros de baixas posses — embora na primeira

fase isto já acontecesse, mas de forma bem menos acentuada — e um compo-

nente marginalizado.

Durante a gestão da nova presidente Gilséria Oliveira, a

entidade liga-se à

população negra e pobre do bairro. Abre-se uma escola que

abriga 30 alunos (somente 2 são brancos).

Tinha cursos de alfabetização e madu-

reza funcionando regularmente. O Curso de Cultura Negra era dado na medida

do possível, por falta de professores.

A Diretoria passa a dinamizar a parte

recreativa e de lazer, realizando bailes na sede. A parte assistencial também se

dinamiza e são encaminhadas pessoas que necessitavam de empregos a empresas

comerciais e industriais para serem aproveitadas.

Mas, mesmo procurando verticalizar essas atividades, a entidade não teve

mais *élan* étnico,

parece que os negros somente iam lá para os bailes. Segundo

o ponto de vista organizacional, uma estrutura assistencial que lhe fornecia os

fundos necessários. Por este motivo nunca atrasou os alugueis, um dos problemas

mais sérios das entidades negras para continuarem atuando. Ao mesmo tempo

ligou-se à população pobre do bairro da Casa Verde, procurando atraí-la para as

suas atividades e o seu quadro social.

As escolas de samba

Enquanto essas entidades se organizavam, desorganizavam-se e morriam,

num revezamento organizacional contínuo, emerge outro tipo de grupo específico

negro: a escola de samba.

A escola de samba paulista somente é vista favoravelmente pela sociedade

branca durante o carnaval. Mas, de um modo geral, as suas atividades durante

todo o ano não são muito bem aceitas. Há, sempre, reclamações contra o seu mau comportamento, barulheira, debache, comportamento agressivo e alcoolismo. Há também referências ao uso de maconha. Durante o carnaval as coisas mudam e elas são aplaudidas no asfalto.

Entretanto, essas escolas não se esgotam na preparação para o desfile carnaval. Quando vemos o presidente de uma delas dizer que pretende fazer da sua escola de samba um "elemento de cultura", podemos ver como o carnaval e os seus preparativos não esgotam as atividades e as funções desses grupos. Durante todo o ano elas são pontos de reuniões dos negros que, além de bailes, vão aliviar o seu espírito associativo e avivar a sua consciência étnica.

A Escola de Samba Lavapés foi fundada em 1930, em São Paulo. Outras se sucederam, cresceram e se impuseram na cotidianidade do negro paulista: Escola Nenê de Vila Matilde, Unidos do Peruche, Morro da Casa Verde, Unidos da Vila Maria, Estrela Brilhante, Acadêmicos do Peruche, Escola Príncipe Negro (Vila Prudente), Acadêmicos do Ipiranga, Vai Vai, Camisa Verde e Branca, Fio de Ouro, Mocidade Alegre e outras; umas grandes, outras pequenas. Durante todo o ano funcionam como respiradouros culturais e sociais do negro paulista. Por outro lado, a sociedade abrangeente procura, também, através das suas estruturas de poder, aproveitarse dessas entidades. No financiamento que essas entidades oficiais oferecem, a título de prestação de serviços às escolas de samba esconde-se todo um mecanismo neutralizador da forma voluntária como elas se organizaram originariamente. Por outro lado, os seus dirigentes manobram. Precisam de dinheiro para o carnaval, pois a competição é muito grande entre elas. José Jambo Filho (Chiclete) presidente da Vai Vai declarou que o auxílio é pouco, havia necessidade de ser maior. Porém, para ele é um "mal necessário".¹⁸

Elas enfrentam problemas financeiros muito sérios. Têm de manter a quadra, quase sempre um espaço muito grande, para os ensaios e outras atividades. Mas, se as entidades que dirigem o carnaval oficial procuram corrompê-las, nos outros níveis a pressão contra elas é manifesta. No depoimento de José Jambo Filho ele fala do problema da quadra da escola e da possibilidade de perdê-la, pois, segundo ele, a Prefeitura cedeu o terreno "a título precário". A Municipalidade havia requerido o terreno de volta. O presidente da Vai Vai àquela altura estava em entendimentos com o prefeito para ver se não tinha de parar os ensaios por falta de quadra.¹⁹

Nesses casos, os dirigentes das escolas de samba, como não podia deixar de ser, adquirem um comportamento ambíguo como mecanismo de defesa. De um lado, vão falar com as autoridades com certa humildade, mas, na comunidade, desarrregam a sua revolta contra essa ameaça permanente que há contra as escolas de samba.

A mesma Escola Vai Vai está presentemente, segundo notícias da imprensa, enfrentando os moradores da Bela Vista, onde ela funciona. Querem a sua remoção para outro local.²⁰

As alegações são as de sempre: "Os moradores das proximidades alegam que o barulho causado pelos ensaios e festejos da escola é insuportável, e, além disto, a quadra da escola serve de ponto de encontro de maus elementos e baderneiros das mais variadas espécies".²¹ A esses argumentos retruca o presidente da escola: "A escola já tem quase 50 anos de existência e já está totalmente integrada na tradição do Bexiga e que um movimento desses nas vésperas do carnaval poderá representar o fim da escola campeã do carnaval paulista do ano passado".²²

A isto os moradores respondem com um abaixo-assinado com mais de mil assinaturas para ser entregue ao prefeito, solicitando o despejo puro e simples da Vai Vai.

Como podemos ver, a fricção entre os grupos específicos negros e a sociedade abrangente é uma constante. Daí este comportamento ambíguo que os dirigentes dessas entidades negras têm nos seus contatos com autoridades ou instituições reguladoras do sistema, para poderem sobreviver. De um lado, há a pressão corruptora de entidades governamentais, e, de outro, a pressão dos grupos chamados brancos, sempre com uma carga de preconceito de cor sub-repúcia, mas atuante.

A trajetória das escolas de samba, de um modo geral, é portanto esta: resistir, o quanto podem, à pressão corruptora — as verbas são "um mal necessário" — e, ao mesmo tempo, procurar conservar aqueles espaços físicos, sociais e culturais que lhes querem tirar. É nessa trajetória contraditória, ziguezagueante e ambígua que elas conseguem sobreviver. Muitas aderem completamente à influência de pessoas, grupos ou instituições dominantes "protetoras"; outras continuam num jogo cheio de contradições para não desaparecerem.

Por outro lado, o carnaval "oficial" aguça a competição entre as escolas de samba. Cria uma emulação toda voltada para estimular o colossalismo quantitativo que as está desfigurando, e, ao mesmo tempo, criando para elas problemas financeiros cada vez maiores. É um círculo vicioso no qual estão colocadas. O estímulo oficial, as verbas dos departamentos de turismo, fazem com que algumas dessas escolas escolham para os seus sambas-enredos, temas bem representativos dos valores negros, como "Bandeirantes", "Santos Dumont", "Almirante Tamandaré" e, inúmeros outros. A quantidade de figurantes exagerada — de quinze a seiscentos e mais — leva a que essas escolas estejam passando por um momento de crise em todos os sentidos: econômico, cultural e de memória étnica.

18. Depoimento de José Jambo Filho (Chiclete) prestado no Clube Coimbra em 18 de junho de 1976.

19. *Idem, ibidem.*

20. "Diário Popular", SP, 3 de janeiro de 1979.

21. *Idem, ibidem.*

22. *Idem, ibidem.*

A. *macumba*

Além das escolas de samba, embora de forma subacente e desestruturada, outro tipo de grupo específico negro se manifestou:²⁰ a macumba. As irmandades católicas, como instituição dos negros, param de proliferar. Parece que a estrutura da ortodoxia católica não atraiu significativamente a grande massa negra que preferiu se concentrar em grupos religiosos mais próximos das suas matrizes africanas.²¹ A macumba paulista surge no século XVIII. É quando temos possibilidade de encontrar alusões às sobrevidências religiosas africanas.²² Conforme já escrevemos em outro local,²³ e Bastide confirma, esses grupos tinham uma função social de resistência que não escapava aos brancos das classes senhoriais ou da sua cúpula administrativa. Vislumbrava o perigo que eles representavam como veículo organizacional dos negros contra o estatuto que os oprimia: a escravidão. Daí, em 1748 “o procurador denuncia à Câmara ‘que era contra o bem comum os negros se ajuntarem em maloca a jogar pelos arredores da cidade e com batuques, e juntamente as regras dos tabuleiros o saírem fora dos rios da cidadicidade porque costumam avisar aos calhambolas, e fazer outros malefícios contra a lei de Deus’”²⁴

Como vemos, nessa época a herança étnica dos negros em São Paulo era bem nítida. No entanto, se, de um lado, os negros não continuam engrossando as irmandades católicas, de outro, foram também se afastando dos grupos mais próximos da sua herança africana, como a macumba. Mas, a macumba também não proliferava como era de se esperar, especialmente se levarmos em consideração que, a partir de 1850, aumenta ponderavelmente o coeficiente demográfico do negro em São Paulo. Afirma Bastide, por isto mesmo: "Vemos que o negro paulista trouxe suas crenças religiosas para a nova terra e que houve aqui também germes

de um culto organizado. Mas este culto abortou".²²

Por isto mesmo, quando em 1938, Daimo Belfort de Matos empreendeu uma pesquisa sobre as macumbas paulistas, não encontra nenhum grupo religioso estruturado como tal, mas feiticeiros individuais e curandeiros. Diz ele: "Dissemos que em São Paulo predominam os curandeiros. E que os feiticeiros, crentes na eficácia do ritual que praticam, só se encontram em raros núcleos pela zona velha do Estado — candomblés de 'Tio Pinto', na estrada de Arturá — varjeados pela

A macumba paulista se desgrega como grupo específico negro, perde o seu sentido de organização coletiva e passa a ser exercida por curandeiros e feiticeiros.

23. Bastide, Roger: "Estudos Afro-brasileiros", Ed. Perspectiva, SP, p. 194.
 24. Moura, Clovis: "O Negro: de bom escravo a mau-cidadão?" Ed. Conquista, RJ, 1977, *passim*.
 25. Bastide, Roger: *Op. cit.* p. 194.
 26. Bastide, Roger: *Op. cit.* p. 194.
 27. Matos, Dalton Belfort de: — "As Macumbas de São Paulo", in Rev. do Arquivo Municipal, SP, ano V, Vol. XLIX, agosto de 1938, p. 156.

Situam-se sacerdotes isoladamente, em bairros de predominância negra. Mas, o papel social da macumba vai desaparecendo e a magia individual substitui o seu ritual. Concomitantemente, no rastilho desse processo de diferenciação e desagregação da macumba paulista surge um movimento de congregação dos negros, movimento que adquirirá uma importância surpreendente: a Umbanda.

Bastide dá como causa do desaparecimento dos centros de macumba, em São Paulo, a perseguição policial. "Mas, segundo ele, a macumba não desapareceu completamente: apenas passou da forma coletiva para a forma individual, ao mesmo tempo se degradando de religião em magia. O *macumbeiro* isolado, sinistro, temido como um formidável feiticeiro, substitui, hoje, a *macumba organizada*".²⁶

A Umbanda

É na convergência desses dois fatores que se manifesta um fenômeno dos mais importantes no mundo religioso afro-brasileiro que é o surgimento da Umbanda. Quando a macumba se desagrega, a Umbanda absorve grande parte dos contingentes negros que dela se haviam afastado e que vão integrar o seu corpo. A macumba degenera: de um lado transformando-se em feitaria, e, de outro, nela, absorvendo os seus elementos mágicos no dinamismo umbandista.

peia absorção dos seus cronos inerentes ao negro, o grupo específico negro e se dilui no corpo da Umbanda, cujo dinamismo é capaz de absorvê-la num processo sincrético ainda em curso. E o negro passa a ver nessa religião aquela na qual pode se organizar novamente, dentro de uma cosmovisão que mantem uma ligação estrutural com as suas matrizes africanas. O negro recebeu a Umbanda e assimilou imediatamente o seu ritual. Muita coisa já lhe era familiar através da macumba e de outras manifestações religiosas de origem africana. O próprio nome da religião — Umbanda é termo banio — serviu para que ele se identificasse com ela. Roger Bastide afirma, por isto mesmo, que "o espiritismo de Umbanda não somente retém os elementos essenciais da macumba, ou do candomblé, mas ainda conserva, da religião africana, o sistema de correspondência direta entre os fatores da natureza e os animais

(. . .) A Umbanda se torna a forma africana de magia branca" ²⁹.
Mas, o que nos interessa, aqui, é ver como o negro se aproveitou da Umbanda para se organizar. Precisamos ver como ele se reencontrou e criou grupos específicos na base dessa nova religião.

O negro urbano paulista, desarticulado, com uma carga de ansiedade muito intensa, ao tomar conhecimento dessa religião, adere a ela em grande quantidade. Ele passa a ser um dos seus organizadores. O negro se reencontra, assume *status* de prestígio nas tendas e consegue restabelecer em parte os seus padrões rela-

28. Bastide, Roger: "As Religiões Africanas no Brasil", Ed. Pioneira, SP, 1971, p. 412.
29. Bastide, Roger: *Op. cit.* p. 447.

giões africanas saem como força hegemônica. Na primeira fase da Umbanda os grandes babalôs são negros. As tendas de Umbanda passam a funcionar como pólos de reencontro religioso e étnico do negro paulista; ali ele como que se rearticula com o seu mundo cultural e existencial. E tudo aquilo que estava reprimido através do tempo em face da repressão policial à macumba, entra como ingrediente dinamizador da Umbanda.

A esse potencial de organização religiosa do negro urbano paulista, liga-se a ansiedade de uma população marginalizada, vindia em grande parte do campo para a Metrópole, sem pólos de apoio capazes de ajustá-la aos padrões dessa sociedade. A partir daí podemos ver porque a Umbanda cresceu nas proporções em que cresceu.

As tendas de Umbanda foram surgindo, cresceu o seu número. Surge, em contrapartida, toda uma política oficial no sentido de controlá-las; a Igreja Católica tradicional ataca os seus adeptos. Mas, apesar de tudo, o seu número continua a aumentar. Inicialmente na periferia, depois em bairros residenciais, no centro. Mas, é preferencialmente na periferia que os centros de Umbanda proliferam. O seu número atualmente não é possível de ser calculado, mas os umbandistas, num cálculo evidentemente exagerado, afirmam que há, em São Paulo, quarenta mil tendas registradas. Esse dinamismo deve-se ao negro que se incorporou à Umbanda, no caso de São Paulo vindo da macumba que não havia se desenvolvido de forma a ser uma religião abrangente do negro.

Para se ver como o eixo dinâmico da Umbanda está na participação religiosa, cultural e psicológica do negro, basta a descrição de uma das suas sessões:

“Batem os atabaques, os pés no chão, as mãos: ‘Saravá, saravá meu pai Xangô, mamão Oxum! Iemanjá à entrada despeja de suas mãos estrelas na testa das babás médiuns superiores que, com o babalô e os cambonos, resplandecem nos seus vestuários brancos. São ornadas de rendas e cheias de babados as saias das babás e das ogans: ‘Louvado seja o Nosso Senhor Jesus Cristo! Saravá Xangô! Livrinhos de todos os pecados e de todas as invejas’”.

“Ao som das palmas, dos atabaques ‘com a graça do Espírito Santo e de Zambi, saravá’. O babalô deita-se no chão nesse recinto que responde a velas ardentes e flores sufocadas. Vai descer, invocado pelos ritmos, o espírito que é vibração pura. (...) Frene agora o terreiro no rumor maior dos atabaques. E a cantiga bonita, dolente (o ponto) se faz ouvir. O babalô entra em transe. Como que perpassa um arrepio pelo terreiro: a entidade chegou: chegou o Caboclo Orundumba, o espírito do Além! Todos se atraem ao chão e aí se estiram de mãos espalmadas: Saravá Orundumba, saravá!

“E Orundumba, encarnado no babalô, agora de corpo inclinado, pede um charuto e fala sob os cânticos. Sempre agachado vai sentar-se na poltrona vermelha e diz que ‘o Preto Véio’ está contente e quer que a festa continue.

“Chefeis de outros terreiros vão mostrar o seu apreço ao Caboclo Orundumba. A vedeadora santista faz o mesmo. De repente algo acontece: ela estremece. Todos sabem o que é isto e a uma só voz entoam:

Preta véia vem lá
Com cachimbo na mão
Ela traz proteção
Ela traz proteção.
(...) Vai-se enfeitando a atmosfera do santuário na cantiga primaria, afro-brasileira do ponto do chefe de terreiro Moab: o ponto de Pai Domingos:

Vem chegando, vem chegando
Vem chegando da Bahia.
Bumba ‘squi bumba Ioiô,
Bumba ‘squi bumba, Iaiá.
Vem chegando, vem chegando
Vem chegando da Bahia.

“As babás precipitam-se, indo postar-se aos pés do babalô. E se convulsionam como se fustigassem chicotes elétricos: ‘Louvado seja Nossa Senhor Jesus Cristo, saravá, saravá! Afastamo-nos até o muro, percebendo que, mais uma vez, alguma coisa está acontecendo. E tem-se de crer que acontece mesmo: desceram as entidades espirituais em todas as babás! A descida é violenta e as sacode. E os pés e os atabaques e as mãos batem e o canto é este: ‘Cruza espadas nos pés de Orixá! Cruza espadas, crusa espadas’”.

“E as babás derrubadas no chão, se erguem modificadas. Não são mais elas. São os espíritos que nelas se encarnaram. E servem, fumando charuto, se espalham pelo terreiro, aí recebendo a confidência das penas e aflições dos homens e mulheres, que lhes beijam a mão e recebem passe. Muitas delas sopram a fumaça do charuto no rosto e no peito dos confiêntes e depois, com um gesto de mãos tiram o mal que os atormenta. (...) O babalô novamente cai em transe, dele saindo o espírito do Orundumba e entrando o de David Congo. O terreiro inteiro está tornado pelos espíritos do Além. Comunicam-se os vivos com os mortos.

“E no rumor dos atabaques, no aroma de velas gastas e flores emurhecididas, a cantiga escorre mais triste ainda, como se fosse um pranto, como a incerteza da alma dos humanos:

Do alto da pedreira
Uma pedra rolou
Oxalá mandou
Saudar babalô”³⁰.

Citamos propósitadamente este longo trecho descrevendo uma gira de Umbanda para que se tenha uma visão clara das suas origens africanas. A sua estrutura básica é a do candomblé. O negro urbano paulista, portanto, a procura, (...) no inicio, para reencontrar-se étnica e culturalmente, mas, ao mesmo tempo, por estar em estudo de angústia em uma sociedade de classes, opressora, usou esses

30. Isai, Margarida: — “Saravá, Meu Pai Xangô, Saravá, Mamãe Ogun!”, in “Diário da Noite”, SP, 20 novembro de 1961.

valores religiosos para se preservar e se recompor socialmente, embora de forma apenas simbólica.

Esta função dos centros de Umbanda, como grupos específicos negros, deve ser destacada para que se compreenda como e por que essa religião se expandiu no ritmo em que se expandiu. Em primeiro lugar, o negro encontrava nesses grupos *status de prestígio, compensatório*, que o resgatava dos bloqueios e frustrações causadoras da ansiedade de que é vítima em uma sociedade discriminatória. Por exemplo: na *gira* cujos principais trechos transcrevemos, o babalaô é Euclides Barbosa, conhecido, no tempo em que jogava futebol como Jauá, Zagueiro do Corinthians, chegou a defender a seleção brasileira em 1938 na Copa do Mundo. Depois, veio a decadência. Mas, ali na *gira* não era apenas um jogador de futebol em fim de carreira, mas o babalaô, o chefe do terreiro. Da mesma forma os demais componentes do terreiro não são mais apenas os trabalhadores braçais, operários e operárias, desempregados, biscoateiros, marginais, pequenos funcionários, mas pessoas hierarquizadas em um universo de prestígio diverso, que redistribui o *status* de cada um dentro dele, revalorizando-os em relação ao que cada um dos seus membros é fora do terreiro.

A Quimbanda

A trajetória da Umbanda — especialmente em São Paulo — segue um processo de *branqueamento* e ela vai perdendo os padrões e as normas de comportamento que a colocavam como uma unidade afro-brasileira. Com isto o negro vai, também, perdendo a sua posição hegemônica nesses terreiros que são ocupados por uma equipe oriunda da classe média e que se situa religiosamente entre o espiritismo kárdecista e a Umbanda. Essas pessoas da classe média que se incorporaram à Umbanda não precisam, por isto mesmo, de *status* de prestígio (compensatório/simbólico) na Umbanda, porque não são tão diretamente atingidas pela sociedade discriminatória em consequência da *marca* que não possuem. Querem apenas *status* capazes de compensá-las de frustrações psicológicas pessoais.

Houve, a partir daí, um processo de diferenciação: de um lado elas se institucionalizaram e se *branquearam*, aproximando-se mais do espiritismo kárdecista, afastando-se das religiões afro-brasileiras. De outro lado, as tendas da periferia assimilaram as populações marginalizadas, sem trabalho, ansiosas, doentes e desesperadas. Sentiram, ao mesmo tempo, que não havia mais a possibilidade de se manipular o sagrado com a função antiga, aceitando-se o *branqueamento* progressivo das tendas de Umbanda institucionalizadas. Essa luta por *status* entre os grupos específicos negros mais ligados às suas origens africanas e as camadas branqueadas étnica e/ou ideologicamente dentro das tendas de Umbanda continua em curso. A sua origem afro-brasileira inicial, porém, é incontestável. Por isto mesmo Cândido Procópio Ferreira de Camargo escreve que “muitas vezes presentiamos, em reuniões freqüentadas por pessoas de cor, o aparecimento de espíritos de escravos e de senhores, cuja atual vida no Além era vista em função das situações que ocuparam na Terra. Os primeiros, mansos, suaves, galgaram com facilidade

os degraus da sabedoria e do amor; os últimos, atormentados, julgando-se ainda ‘encarnados’ portavam pesadas correntes e precisavam da caridade e da paciência dos dirigentes, médiums, assistentes e ‘guias’ para darem seus primeiros passos no árduo caminho da ascenção espiritual”³¹.

Essa compensação simbólica que o negro tinha inicialmente nas tendas de Umbanda, está desaparecendo progressivamente. E com isto os negros proletarizados e marginalizados, subempregados ou desempregados, através de uma luta intragrupal, dentro da Umbanda, dinamizam o seu lado *negro*: a Quimbanda. A Quimbanda não é um grupo específico, mas uma tendência, um segmento que se manifesta no interior dos grupos umbandistas, como a contrapartida dos que viam na Umbanda uma forma simbólica de vencer a sociedade discriminatória e opressora. Daí a sua força crescente e o combate, por parte das tendas *branqueadas* à sua proliferação. O que está sendo inútil.

Por isto, a proliferação dos Exus, a sua aceitação cada vez mais por parte daqueles segmentos marginalizados, em outras palavras, a aceitação da Quimbanda dentro da Umbanda parece-nos uma reação contra o seu *branqueamento* e uma tentativa do negro reassumir a liderança religiosa que lhe foi parcialmente tirada. Como não é aqui o lugar de se fazer uma análise mais profunda desse processo sociológico em curso, das contradições intragrupais do movimento umbandista e da emergência da Quimbanda com uma dinâmica própria, o que devemos salientar agora é que o negro consegue — através da Quimbanda — agredir simbolicamente a sociedade discriminatória e opressora, e, com isto, manter a vitalidade desses grupos como núcleos de resistência. E é justamente na periferia de marginalizados que a Quimbanda se desenvolve. Exu passou a ser um símbolo agressivo e reivindicativo. No *funil da miséria* a Quimbanda vai-se encontrar com a massa imensa de marginalizados e favelados.

A favela e a congada

Um exemplo típico de como o negro se organiza para não cair em estado de anomia, pressionado que está entre outros elementos e forças negativas pela urbanização não planificada, é a favela conhecida como Vila Pelé, no bairro Riacho Grande, em São Bernardo do Campo.

O favelamento de São Bernardo começou praticamente com a indústria automobilística.

“As áreas mais propícias e próximas a São Paulo localizavam-se em São Bernardo do Camp e Diadema, e os sonhos de possibilidades de futuro nas indústrias da região, atraíram esses favelados aos milihares, que por sua vez trouxeram seus amigos e parentes, desenvolvendo ainda mais os núcleos, já que existe uma afinidade no meio que os une e os atrai, formando-se as grandes

³¹ Ferreira de Camargo, Cândido Procópio: — “Kardesimo e Umbanda”, Ed. Pioneira, SP, 1961, p. 125.

favelas de Jardim do Lago e Jardim Ipê, do Planalto também chamada de Jardim Calux e a da Vila Clarice, junto ao Parque Neide, nas imediações da F.E.I., além da favela do Lixo, junto a um depósito de detritos, próximo ao Volkswagen Clube e ainda outras de menor importância".³²

É neste contexto de desenvolvimento do favelamento em São Bernardo que chega ao município, vindo de Ilhéus, na Bahia, o negro Geraldo José de Souza para trabalhar. Inicialmente (1961) foi trabalhar em uma olaria, no local onde atualmente se encontra a favela. O local era inteiramente deserto. Como não tinha onde morar, depois de desbastar o mato, construiu o seu barraco. Mas, outras pessoas necessitadas ao verem o barraco de Geraldo, apelidado Pelé, começaram a fluir. Ele cedeu o seu barraco ao primeiro que chegou e construiu outro para si. A mesma coisa fez quando outro necessitado chegou. Deu o seu e construiu outro. Assim foi nascendo a favela.

"A figura de Pelé, um preto retinto, com idade aproximada de 40 anos, vanganhando maior realce na medida em que vai se tendo conhecimento do seu trabalho, junto aos demais moradores, desde aquela época até os nossos dias. De maneira geral deve-se a ele a divisão da área, o socorro a uma infinitade de famílias que chegavam sem a menor condição de se estabelecer, onde quer que fosse e a solução dos problemas dos poços furados, das fossas, etc. Graças à sua liderança, a vila não é um simples amontoado de barracos, mas nela se observa um certo planejamento e alguma preocupação estética.

"Seu crescimento foi mais acentuado na década de 60. Ultimamente está estacionado. Aliás, o congelamento, decretado pela Prefeitura de São Bernardo do Campo, apanhou a população em estrado de insegurança, decorrente de fatos e boatos que o antecederam. Ignorando os limites do sítio público, algumas famílias haviam-se fixado em áreas particulares. Houve então o conflito do material, o desmantelamento de barracos e algumas famílias desabrigadas.³³ Atualmente a Vila Pelé constitui-se de 30 barracos, onde habitam cerca de 160 pessoas, entre adultos e crianças. Desses pessoas, mais de 50% são mulatos e negros.³⁴

Todos os barracos da favela foram numerados e não há mais permissão para a construção de novos. Se alguma família se muda, desmancha-se o barraco e não se pode construir outro no mesmo lugar ou em local diferente. A Prefeitura agora está interferindo no sentido de congelar a favela. Nesta conjuntura dá-se a morte de Pelé. Morre trágica. Ele bebia demaisadamente. Um dia começou a gritar dentro do seu barraco, mas os moradores acharam que ele devia estar bêbado. Ninguém o socorreu. Encontraram-no depois, estendido no chão, com o pescoço entalado em uma lata de 20 litros. Ao que tudo indica, Pelé devia estar

deitado no chão e daí deve ter caído sobre a lata. Os moradores, para fazerem o seu enterro, tiveram de apelar para a influência política que ele já tinha.

A liderança de Pelé na favela não era pacífica. Havia outro habitante que chegara posteriormente — Jorge — que a vinha disputando quando ele estava vivo, embora Pelé fosse, de fato, líder incontestável. O seu sucessor tem-se esforçado por resolver alguns problemas dos moradores da favela, mas não tem os elementos de liderança de Pelé. Este era "líder nato-humano, inconsciente, não visava ser reconhecido; se fosse necessário ceder seu barraco ou furar um pingo, defender a Vila, ele estava à disposição. Jorge luta pela liderança, não podemos afirmar se no nível consciente, através de idéias criativas, bom papo, música, etc.³⁵

Mas, no interior da favela surgem outras formas organizacionais precárias e num contexto de carência absoluta. Há comércio (três botecos que vendem bebidas) mas inexiste água encanada, esgoto e luz elétrica. Não há escolas na favela, nem posto policial. Mas, mesmo nessas condições de miséria e isolamento (não há transportes que liguem os favelados diretamente ao centro deliberante), surge um grupo específico negro para dar coesão à comunidade favelada: *A Congada Nossa Senhora do Rosário*.

É uma manifestação cultural afro-brasileira, embora com elementos de sincrétismo católico acentuados. Na congada, o líder não é o da favela, mas outro: Jorge de Oliveira. Como se pode ver, do ponto de vista organizacional há lideranças independentes que controlam os membros da mesma comunidade, mas em níveis diferentes. A congada conta com 10% da população da favela. Muitos deles são católicos. Esse sincrétismo católico prende-se à sua própria origem, pois foi incentivado pelo pároco de Riacho Grande. Mas, a função da congada na comunidade dos favelados, de participação social e coerção grupal levaram a que os afro-brasileiros ficassem visíveis.

"Jorge de Oliveira é chamado pelos companheiros de responsável (pelo grupo), dono, chefe, tratamentos condizentes com a sua função. Para formar o grupo, aproveitou seus conhecimentos e vivência de Campanha-Minas Gerais, onde nasceu. Ele arca com as despesas decorrentes das roupas, instrumentos do grupo, etc. Os ensaios são realizados no terreno do seu barraco e é lá que ficam guardadas as roupas e instrumentos. Ele faz as faixas, os chapéus.

"O grupo se apresenta com 28 a 40 elementos. Dentro destes, existem os que são intimamente ligados ao grupo, presentes em todas as apresentações e aqueles de participação esporádica. De modo que o grupo é composto de cerca de 50 elementos."

"O elemento mágico que dá coerção ao grupo é a devoção a Nossa Senhora do Rosário, sua padroeira e Madrinha, a qual, segundo depoimentos dos integrantes, tem realizado muitos milagres".³⁶

32. "Subsídios Estatísticos — Prefeitura do Município de São Bernardo do Campo".

Serviço de Pesquisas e Estatísticas. 1973, p. 71.

33. Segundo pesquisa de Fenerich que nos forneceu o seu trabalho permitindo que o usasse para o presente levantamento. Queremos, aqui, agradecer a sua generosidade.

34. Segundo estimativas de campo da pesquisadora Maria Alice Nossi que teve a seu cargo este setor da pesquisa.

35. Fenerich, Suely — Pesquisa citada.

36. *Idem, ibidem.*

“A Congada Nossa Senhora do Rosário tem característica de Congadão. O grupo se apresenta, à frente, com a bandeira levantada pela bandeiraria, acompanhada pelos porta-fitas. Seguem na frente também a rainha perpétua e a frentista. Até lá, postados em duas fileiras, vêm os tocadores. Não se pode estabelecer exatamente o número deles e nem tampouco os instrumentalistas, já que o grupo se apresenta livre de quaisquer exigências, com aquilo que se pode dispor. Às vezes notamos a presença de um, às vezes dois acordeões e outras a sua ausência. As caixas variam de 15 a 22, os violões 3 ou 4, às vezes o atabaque e até mesmo o violino. Triângulos e pandeiros também aparecem. O toque para o início e término é dado pelo apito de Jorge”³⁷. “Entre os instrumentos do grupo, um caixa de grandes proporções, Mazona, é afetivamente chamada de *Vovó*, por ser o instrumento mais antigo. As mulheres vestem-se de branco, a Rainha usa coroa de “strass”. Todos os demais componentes usam à guisa de chapéu, o que eles chamam de coroa, uma armação de papelão recoberta com alpaca azul ou rosa, enfeitadas com contas de plástico, vidrilhos, pontos russos, sutiãches e sianinhas. São feitas pelo Jorge, ajudado às vezes pela Ediméia. A do Jorge, como chefe do grupo, apresenta um desenho mais elaborado. As calças e camisas dos homens, foram compradas feitas. As calças são brancas de brim e as camisas de “nylon”, cor laranja, marca “Volta ao Mundo”. De ombro a ombro há galões azuis. Alguns dos vestidos brancos das mulheres têm sido presentes da Igreja Católica Brasileira e os outros são feitos por costureiras do bairro dos Fincos. Usam faixas com os dizeres: “Congada Nossa Senhora do Rosário”³⁸.

Não queremos aqui, porém, fazer uma descrição etnográfica, apoiado nos dados da pesquisadora que estamos acompanhando, mas fazer uma análise da função social da Congada no núcleo favelado.

Está claro que, em primeiro lugar, a Congada serve para reavivar a memória africana, apesar dos elementos do catolicismo presentes. Embora tenua, a volta da memória africana serve para que esses negros se reencontrem como seres, se rearticulem e procurem manter-se unidos em torno desses símbolos invocados. Por outro lado, estimula o desenvolvimento de lideranças, o que motiva a conservação da sua dinâmica interna. Além da reminiscência africana, a Congada serve para estimular a memória histórica. Ali, por exemplo, eles cantam:

“Trez de Maio
Trieze de Maio
O seu dia já chegou”
A Congada se reúne
Pra festejar São Benedito”

Em outra parte:

“Imperadô, Imperadô
Trieze de Maio
O seu dia já chegou”

³⁷ *Idem, ibidem.*
³⁸ *Idem, ibidem.*

Há, também, cantos alternativos:

“Tem dô, tem dô
Tem dô de mim tem dô
A coroa de São Benedito
E de Nossa Senhora
É uma só”

A função organizacional da Congada, acrescente-se a catártica. É através da Congada que os elementos da favela, ligados a ela, aliviam tensões, superam estados de angústia e se rearticulam simbolicamente, através do *status* de prestígio que adquirem durante essas funções. Como vemos, mesmo nas mais adversas situações, o negro procura se reencontrar, organizando-se a fim de não ser destruído por um sistema que o relegou às últimas franjas da sociedade.

Grupos de reivindicação e de protesto

Superposto a esses grupos específicos periféricos, atingido pelo preconceito de cor, o negro urbano, especialmente da cidade de São Paulo, procura organizar-se em grupos de reivindicação e de protesto. Depois do término da Associação Cultural do Negro, como vimos, há um momento de retrocesso na organização do negro paulistano. Somente os clubes tradicionais de lazer continuam funcionando regular e normalmente.

Em determinado momento, porém, o negro urbano paulista começa a se reorganizar. Várias razões surgem impelindo-o a procurar reagrupar-se e questionar a situação em que se encontra. Os movimentos negros nos Estados Unidos, como o Black Power, Panteras Negras, Muçulmanos Negros e muitos outros repercutem no Brasil. As grandes lutas e as lideranças radicais de um Malcolm X, ou mesmo Luther King Jr., e outros, levam o negro paulista, especialmente das grandes cidades (São Carlos, Campinas, Jundiaí, Ribeirão Preto, etc.) a parar para refletir sobre a sua situação. A violência que se abateu sobre os seus líderes, quase todos eliminados fisicamente, e, em contrapartida, a violência negra em cidades como Chicago, Washington, Nova Iorque, Filadélfia, e outras, repercutiu, também, no painel de análise desses negros paulistas.

Há a considerar, também, como elemento importante da deflagração desse processo de rearticulação do negro no Brasil, especialmente em São Paulo, o surto de libertação das antigas colônias africanas. A intelectualidade negra: profissionais liberais, estudantes, funcionários públicos, e, também, negros pobres começaram a assimilar os movimentos de libertação da África e se conscientizaram da necessidade de se auto-afirmarem como negros.

Várias entidades nasceram voltadas para a África como uma nova pátria, na base da diáspora negra. O CACUPRO, em São Paulo, que teve vida efêmera, porém, muito ativa enquanto existiu, foi, talvez, o mais significativo grupo negro neste sentido. Outros surgiram como o CECAN — Centro de Estudos da Cultura e Arte Negra, o qual congrega no seu corpo social não apenas intelectuais, mas

muitos negros de baixa posse. A Associação Cristã Beneficente, organização mais tradicional, se incorporou a esta onda renovadora. Outros grupos mais recentes como o Grupo Latinoamérica, Grupo de Artistas Negros, Associação Cultural e Recreativa Brasil Jovem, e, finalmente o IBEA — Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas. Esta última entidade tem um programa mais abrangente e político e propõe-se a "organizar ou participar de campanhas de valorização do Homem Negro. Lutar contra o preconceito de cor, a perseguição racial em todas as suas manifestações, especialmente no mercado de trabalho. Apoiar todas as campanhas contra a discriminação de cor, nacionalidade, credo político ou religioso".

Outras entidades negras surgem ainda: algumas se renovam como o "Coimbra", que passa a organizar debates sobre o problema do negro na sua sede social.

Funda-se a Federação das Entidades Afro-brasileiras do Estado de São Paulo e aparece o jornal "Jornego". É a volta da imprensa negra cuja ausência se fazia sentir profundamente. Posteriormente, surge o "Abertura", jornal negro não ligado a entidades.

O Movimento Negro Unificado

Essas organizações se articulam em uma série de atividades culturais, sociais e recreativas, tornando, de vez em quando, posições políticas contra o preconceito de cor. Mas, a unificação desses movimentos e entidades, grupos e pessoas deuse a partir do dia 18 de junho de 1978, unificação essa consolidada quando da realização do Ato Público, em São-Paulo, reunindo mais de três mil negros nas escadarias do Teatro Municipal. Os fatos que contribuíram ou mesmo determinaram a sua convocação foram os seguintes: a morte do trabalhador negro Robson Silveira da Luz, no mês de maio, devido às torturas exercutadas por policiais em uma delegacia de Guaiianases, na Capital; expulsão, no mês de maio, de quatro atletas negros do time juvenil do Clube Regata Tieê e o assassinato, por um policial, no bairro da Lapa, de Nilton Lourenço, negro e operário.

Para este Ato Público foram recebidas moções de apoio dos Estados de Minas Gerais, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Sergipe, Alagoas e de negros presidiários da Casa de Detenção de São Paulo.

Esses acontecimentos calaram fundamente na comunidade negra. Finalmente, as entidades Jornal Afro-Latino-América, Grupo de Artistas Negros, Associação Brasil Jovem, Grupo de Atletas Negros, jornal "Abertura" e Afro-Latino-América do Rio de Janeiro, lançaram uma carta convocatória para o Ato Público de protesto. O seu texto era muito claro: "Não podemos mais calar. A discriminação racial é um fato na sociedade brasileira, que barra o desenvolvimento do negro, destrói a sua alma e a sua capacidade de realização como ser humano".

Durante o Ato foi criado o "Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial". O documento convocatório concluía dizendo que "Não podemos mais aceitar as condições em que vive o homem negro, sendo discriminado da vida social do País, vivendo no desemprego, subemprego e nas favelas. Não podemos mais consentir que o negro sofra perseguições constantes da polícia sem dar uma resposta".

Na data marcada realizou-se o Ato Público programado. Mais de três mil pessoas estavam em frente ao Teatro Municipal, para ouvir os oradores. O aparato policial postou-se à distância. Todos protestaram contra a discriminação racial, as preterições dos negros nos empregos, mas, especialmente, contra a repressão policial que se abate brutalmente contra o negro. Entre outros oradores falarão Milton Barbosa, Clóvis Moura, pelo Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas, Eduardo de Oliveira e Abdiás do Nascimento.

No dia 23 de julho realizou-se em São Paulo, a primeira Assembleia Nacional na qual foram dados os primeiros passos para a confecção dos documentos básicos do Movimento: Carta de Princípios, Programa de Ação e Estatutos. Esses projetos foram discutidos e aprovados durante a segunda Assembleia Nacional, realizada no Rio de Janeiro, entre os dias 9 e 10 de setembro, nas dependências do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN). Comparaceraram à Assembleia aproximadamente 300 pessoas que foram distribuídas entre as unidades denominadas Centros de Luta. Na oportunidade foi tirado o posicionamento do movimento frente ao problema eleitoral, em vista das eleições que se aproximavam. Foi adotado aquilo que ficou qualificado como "voto racial", definido neste como sendo o apoio por parte dos negros não só aos candidatos de pele e traços negros, mas todos aqueles que assumissem o compromisso de defender o programa do Movimento Negro Unificado.

Foi criada, também, nessa Assembleia a primeira Executiva Nacional do Movimento, composta de membros dos Estados presentes, aventando-se que, para o futuro, ela seria composta de representantes de todo o País, por indicação dos Centros de Luta.

Em consequência de deliberação dessa Assembleia, houve, em Salvador, no dia 4 de novembro de 1978, a terceira Assembleia Nacional. O MNU (o nome foi simplificado para Movimento Negro Unificado), segundo os seus fundadores, é um movimento reivindicativo, constituído por pessoas sem distinção de sexo, ou instrução, e que assumam voluntariamente o seu programa de luta. Tem como finalidade principal o combate ao racismo onde se faça presente; a luta constante contra a discriminação racial e o preconceito e toda forma de opressão existente na sociedade brasileira, bem como a mobilização e organização da comunidade negra na luta pela sua emancipação política, econômica, social e cultural. Qualquer pessoa que estiver de acordo com o seu Programa de Ação e os seus Estatutos, poderá ser membro, mas tendo a obrigação de "além de solidarizar-se com todas as decisões tomadas pela maioria, conhecer profundamente esses documentos".

A unidade básica organizativa do MNU é o Centro de Luta. Para se formar um Centro de Luta é necessário apenas a presença de um número mínimo de três pessoas. Essas pessoas poderão iniciar a se reunir e discutir o problema do negro brasileiro, incluindo as experiências e problemas do ambiente em que vivem. Esses centros de luta poderão ser criados nas escolas de todos os níveis, fábricas, candomblés, escolas de samba, blocos carnavalescos, bairros,

favelas, alagados, invasões e ambientes de trabalho. Devem reunir-se em locais escolhidos independentemente de consultas, "sem deixar no entanto de se comunicar com os demais e com as Coordenadorias do seu Município ou Estado".

Todos os Centros de Luta deverão ajudar os demais na medida das suas possibilidades e os problemas financeiros de cada um serão resolvidos independentemente, através de campanhas diversas.

Convém dizer que nem todas as entidades e/ou grupos negros de São Paulo aderiram ao MNU. Muitas delas ficaram, mesmo, em uma posição reticente, quando não de reprovação, achando-o muito radical. São grupos que têm uma filosofia diferente e preconizam a integração do negro, através do exemplo e da persuasão. Outras, mesmo integrando a Federação das Entidades Afro-brasileiras do Estado de São Paulo, não concordam com a filosofia de luta do Movimento Negro Unificado.

Mas, por outro lado, a comunidade negra de baixa renda vai aceitando a sua filosofia com mais facilidade. E o MNU procura se organizar no sentido de auxiliar os negros pobres.

Um exemplo dessa atitude foi a organização de uma comissão de auxílio aos negros que compõem a comunidade do Cafundó. O Movimento resolveu tomar a si a proteção dessa pequena comunidade negra. Cafundó é uma pequena comunidade negra que surgiu em 1865, através da doação de terras a duas escravas. Vinha sendo assediada constantemente por grupos interessados nas suas terras. Localizada a aproximadamente 130 quilômetros de São Paulo e a 12 de Salto ou melhor, expulsas das melhores terras e atualmente estão numa situação de miséria absoluta.

Conservando ainda o *kimbundo* como língua usada em determinados momentos (no relacionamento rotineiro falam o português), os moradores de Cafundó estão impossibilitados de trabalhar, pois há um clima de conflito permanente com os grileiros: os moradores da comunidade já mataram um deles, fato que gera uma situação de verdadeira guerra.

Em vista disto o MNU resolveu criar uma comissão de apoio à Comunidade: apoio material, jurídico e cultural.

Organizou, para isto, uma série de *mutirões* que se constituem em comandos de arrecadação de víveres e medicamentos para a população de Cafundó. Um desses mutirões que saiu de São Paulo em 7 de outubro de 1978, levou grande quantidade de roupas, calçados, pratos, copos, mantimentos de um modo geral e medicamentos. Esse material foi entregue ao pessoal que forma a comunidade de Cafundó, atualmente — conforme já dissemos — vivendo em nível de miséria porque todas as terras férteis lhes foram tomadas progressivamente, restando, para os seus atuais moradores a parte infestada pela saúva.

Convém ressaltar que os negros de São Paulo estão vendo através do MNU não apenas a sua parte filantrópica, mas, especialmente, o seu caráter de afirmação étnica. Em documento no qual afirma a sua posição de apoio aos negros

de Cafundó, afirma o MNU: 1. "Torna-se urgente a denúncia pública da ação de grileiros em grande atividade na área, inclusive dentro da localidade, tendo provocado diversos atraços, com mortes já constatadas; 2. a presença urgente de assistência médica em toda a área é inadiável; 3. o contato com técnicos agrícolas, que os esclareça no que se refere ao uso de inseticidas e pesticidas, deve ser breve; 4. a colaboração de toda a população no sentido do auxílio mútuo em todos os sentidos (mantimentos, sementes, medicamentos, materiais de construção, materiais de auxílio de mão-de-obra, etc.) é fato concreto.

É uma ponte entre os negros da Grande São Paulo, já organizados, e uma comunidade negra marginalizada por um processo secular de exploração.

Em documento no qual se lançava a campanha de solidariedade à comunidade negra de Cafundó, o MNU dizia: "É necessário defender a sobrevivência da comunidade negra de Cafundó, pois ao defendê-la estamos iniciando o trabalho prático de defesa do elemento negro, pois a experiência de uma campanha em defesa de Cafundó deve ser estendida para todo o país, para todos.

"O MNU assumiu esta luta, e está lançando a campanha para levantamento de fundos, de alimentos, instrumentos agrícolas, roupas ou calçados, assistência médica, assistência agrícola, etc., para manter a sobrevivência de Cafundó, e que tem como objetivo direto manter a posse da terra.

"Temos de lutar também pela sua sobrevivência econômica de forma independente, pois seus habitantes já não conseguem empregos nem como boias-frias nas fazendas vizinhas".

Como vemos, Cafundó passou a ser um símbolo étnico que a comunidade negra de São Paulo quer preservar a qualquer preço, mobilizando a opinião pública não apenas negra, mas de todos aqueles que desejem ajudar. Isto vem demonstrar uma nova articulação ideológica do negro em São Paulo, ou, pelo menos, daquela parcela mais conscientizada, articulação que cria drenos de solidariedade não apenas intragrupais, mas, mesmo inter-regionais.

CORRENTES DOS ESTUDOS AFRICANISTAS NO BRASIL

I — Introdução

Um vasto e profundo fluxo de literatura sobre o negro brasileiro, de todas as tendências e graus de importância, vem aiestando, de maneira inequívoca, a relevância que assume, na nossa sociedade, competitiva e preconceituosa, o problema das relações inter-étnicas. Este fluxo bibliográfico, que procura suprir de elementos informativos e/ou interpretativos aqueles que se interessam pelo assunto, é bem uma evidência de que a nossa *intelligentsia* está sensibilizada diante do fato/problema, e, de uma forma ou de outra, procura oferecer elementos fatais ou interpretativos capazes de ajudar a manipulação de uma *práxis* para resolvê-lo. O *assunto Negro* chegou, mesmo, a estar em moda em determinada época. Estudiosos de todas as tendências procuravam à sua maneira, abordar o assunto e oferecer, muitas vezes, soluções de acordo com as suas preferências pessoais ou grupais. Atualmente, essa curiosidade transformou-se em simples interesse acadêmico, especialmente no plano de teses para a obtenção de títulos de professores ou a conquista de cadeiras deixou de ser visto como problema e passou a ser encarado como tema universitário. Ficou, assim, desvinculado daqueles laços iniciais que impulsionaram aos primeiros trabalhos sobre o negro um *elhos interessado, operacional e participante*.

Muitos desses estudiosos, pela sua *ubicación* na estrutura da sociedade competitiva brasileira, especialmente ao nível de concordância ideológica com os seus padrões normativos, procuraram dar-lhe uma solução paternalista e filantrópica, fato que levou, por outro lado a que descursssem, de maneira quase total, as premissas teóricas para ser possível uma interferência prática dos problemas metodológicos capazes de desmisticificar o assunto, dando-lhe, assim no plano da problemática, solução através de parâmetros operacionais científicos.

Este abandono dos problemas metodológicos tem, também, sua explicação na própria realidade que esses estudiosos procuravam interpretar. É que o problema do negro se encontra em outro: o problema do *escravo*.

A criação dessa imagem dicotómica no bojo da sociedade competitiva do Brasil e dos seus grupos intelectuais surgiu, portanto, de uma realidade altamente conflitante, pois o negro, trazido coercitivamente do continente africano para o Brasil, integrava-se, ou melhor, era coercitivamente integrado em uma sociedade escravista. Os cientistas sociais ou estudiosos de um modo geral que partiram para analisar e interpretar essa realidade, tinham, obrigatoriamente, de sofrer a influência dessa situação, fato que, por seu turno, defluia em uma série de níveis condicionadores e desajustadores do seu comportamento, especialmente na esfera do pensamento social e do conhecimento em geral.

Este condicionamento do sujeito ao objeto veio dificultar, durante muito tempo, a sua clarificação. Isto porque ao abordar-se o problema do negro, tinha-se, de forma subacente, mas com implicações variáveis no plano da interpre-

tacão, a imagem do *escravo* que atuava de perninho deformando e deslocando a imagem concreta do negro que se desejava refletir e conhecer.

Surgia, assim, imperceptivelmente, a imagem negativa do homem que era visto como coisa, deslocado das suas matrizes culturais e mesmo simplesmente humanas, para ser analisado como o componente de uma classe social cujos membros de humanos tinham apenas a forma. Essa imagem alienada substituía a verdadeira figura do negro antes de haver sido apucesso e escravizado. Esta dicotomia que funcionava entre cruzadamente do plano racional para o irracional e do subconsciente para o consciente, criou as premissas gnosiológicas e ideológicas para uma visão alienada do problema do negro, com visíveis implicações na arquitetura de emergentes esquemas metodológicos.

Convém salientar, ainda, para compreensão melhor do assunto, que à medida que, em um pólo, os estudiosos criavam uma literatura especializada sobre o tema e avançavam no sentido de estudiá-lo de forma anódina e acadêmica, no outro, a problemática social concreta se aguçava, de vez que, pela forma compromissada através da qual se conseguiu a extinção do trabalho escravo no Brasil, o negro, egresso da senzala, ao ser libertado de um sistema de trabalho para o qual já havia sido condicionado, através de uma série de medidas de controle social das mais variadas, violentas e brutais, entrava em um outro universo para o qual se não estava despreparado, estava bloqueado e desestruturado socialmente. Sem condições, por isto, de se habilitar, a curto prazo, para enfrentar vantajosamente ou em pé de igualdade a nova realidade social, econômica e cultural. Desta forma, os estudos sobre o negro tinham projetada, em última análise, embora de forma não consciente, a imagem reificada do escravo, ou, na melhor das hipóteses, do ex-escravo.

Isto influiu, posteriormente, através de uma literatura especializada a qual, fugindo ao problema social (a integração ou rejeição do ex-escravo, como cidadão numa sociedade competitiva) avançava no estudo do negro na sua *paísagem cultural/etnográfica*, através da abordagem antropológica, dando-se ênfase especial e algumas vezes exagerada ao seu mundo religioso. Por outro lado, o paternalismo — vindo da campanha abolicionista — e o seu complemento que era ver-se o negro como elemento biológica e psicologicamente inferior, influíram nas tentativas de análise dessa realidade.

Os estudiosos, ao invés de fazerem uma macrointerpretacão da situação do negro brasileiro e compreendê-lo, concomitantemente, através de elementos da sua cultura, isto é, valorizando os traços culturais que sobreviveram (apesar do regime escravista) e os elementos sociais que o inferiorizaram como escravo e ex-escravo, caíram em microanálises dos aspectos de *aculturação* e *aculturação*, especialmente ao nível do estudo de traços menos relevantes como a cozinha,¹ detalhes da indumentária e outros aspectos menos significativos ainda.

1. Quando colocamos, aqui, a cozinha como elemento menos relevante não estamos querendo dizer, com tal afirmativa, que o seu estudo deixe de ter importância. Pelo contrário.

O significado social das religiões e o seu papel no contexto escravista, por seu turno, que poderiam ser analisados como sendo patamares de resistência do negro escravo à sociedade escravocrata e à cultura do colonizador, foram abordados apenas como aspectos demonstrativos da existência de reminiscências culturais africanas, a persistência no tempo desses traços culturais, considerando-se como termo de comparação a África.

A realidade axiológica emergente, que significaria a unidade entre os valores culturais africanos e o seu uso no contexto do Brasil escravista, valores esses que se consolidavam ou desapareciam à medida que tinham (ou deixavam de ter) funcionalidade como categorias e nódulos de resistência da etnia negra escrava por representarem elementos de resistência social ao regime escravista, não foi, no entanto, devidamente analisada. Dividia-se (como se divide até hoje) o estudo antropológico (especialmente na sua abordagem culturalista) da análise sociológica sobre a função desses padrões na sociedade escravista, inicialmente, e numa sociedade de classes, em continuação; a sua função como fator de resistência social nos diversos níveis de interação, não apenas para o elemento negro, mas para todos aqueles que se sentiam antes e se sentem agora oprimidos pela força dos mecanismos de coerção do escravismo e da sociedade competitiva.

Desta forma, houve uma separação arbitrária, porque seccionava a própria realidade global, no plano interpretativo, fato que levou a que se visse, sempre, através de óticas diferentes, o mesmo fato/problema.

No caso específico da nossa análise, isto é, a historiografia do negro no Brasil (historiografia aqui num sentido lato que engloba todas as áreas de ciências que analisam o problema *historicamente*) esta defasagem gnosiológica e por desdobraamento axiológica a que nos referimos, ainda é muito aguda.

Embora sem partilhar das opiniões brilhantes e um pouco fantosadas de Levi Strauss sobre o seu papel, achamos que a análise da *alimentação* é de grande importância para se compreender o conjunto de relações de um determinado grupo, segmento ou classe social. O que desejamos salientar é que, da forma como está sendo feita no Brasil, transformou-se em uma visão pitoresca ou impressionista do assunto e não em tentativa de situá-la de forma correta. No particular, devemos salientar que de todos os estudos surgidos recentemente (embora sem situá-lo de forma sistemática) quem o colocou mais satisfatoriamente foi Antônio Cândido (Cândido, Antônio: "Os Parceiros do Rio Bonito", 2^a ed., Editora Dus Cíclades, São Paulo, 1971). Se formos querer situar o assunto mais especificamente, devemos dizer que, na nossa opinião, a alimentação é um assunto cujo estudo deverá iniciar-se pelos *meios de subsistência* de um grupo e as suas *técnicas de produção* correspondentes, e, em seguida, pelo da *alimentação* para, finalmente, chegar-se ao nível de *cozinha*, dos ingredientes usados, suas combinações e os respectivos hábitos alimentares daí decorrentes. Vê-se, ia, em decorrência, a necessidade de estudar-se e interpretar-se a sua *sacralização* ou *secularização*. Mas, estes aspectos que se entrecruzam têm sido estudados de forma pouco convincente pelos nossos sociólogos, com exceção de Josué de Castro. Há, ainda, no particular, a necessidade de analisar-se o processo de diferenciação da cozinha entre os grupos, ou no próprio grupo, o seu refinamento, regionalização, *sacralização*, *simplificação*, os processos adaptativos e/ou seletivos feitos em decorrência da maior ou menor possibilidade de um grupo ou classe conseguirem recursos materiais — meios de subsistência — para criar uma cozinha própria e estabelecer as características capazes de tipificá-la.

Conforme afirmamos antes, se o negro é visualizado como *coisa* (escravo) é, ao mesmo tempo, é visto como incapaz de participar dinamicamente no *devenir histórico*.

Neste pequeno trabalho exploratório, ao invés de fazermos um inventário cronológico dos estudos sobre o negro, fizemos alguns *cortes* epistemológicos para caracterizar o desenvolvimento desses estudos. São, por isto, focalizadas mais *tendências* do que um elenco de nomes e se eles são invocados isto acontece exatamente pela representatividade que eles têm na tipologia de cada tendência.

II — Nina Rodrigues: o precursor:

...O que podemos situar o inicio da primeira tentativa sistemática de se compreender e interpretar o problema do negro no Brasil.

E é exatamente nele, como centro catalisador, que podemos divisar, já, as tendências básicas desses estudos que, posteriormente, se dividiram e diferenciaram, através de uma série de pesquisadores e teóricos que — ao tempo em que se diziam seus discípulos — dele se separavam ou pelo menos se distanciavam não porque discordassem do seu pensamento, mas porque o dividiram em compartimentos estanques, a título de especialização científica, fato que veio empanar a visão global da sua obra no que ela tem de positivo e negativo. Queremos dizer, com isto, que os interesses profissionais dos seus discípulos fizeram com que uma parte da sua obra fosse valorizada, enquanto outra ficou subestimada e não desenvolvida.

Nina Rodrigues é um cientista interessado. No inicio do seu livro mais conhecido ^{1-A}, explicita a sua posição epistemológica frente ao problema que aborda com toda a clareza, concluindo por considerá-lo uma contribuição científica à sua solução. Escrevia ele: "Só porque não estamos, como nos Estados Unidos, na contingência de discutir diante de alguns milhões de Negros, as soluções do nosso problema étnico; porque não nos são aplicáveis os termos em que ali se debate a fusão biológica ou simplesmente social dos Brancos e Negros, o êxodo para a África, ou para a América Central, ou Meridional, e até mesmo a extinção dos afro-americanos, ficamos firmemente convencidos de que o problema do Negro nos liberta das suas preocupações. Mas, como nos Estados Unidos, nós recebemos largamente a imigração negra e esses negros foram incorporados à nossa população. Nunca tivemos, como nos Estados Unidos, um excedente respeitável de população negra e os Estados Unidos não têm, como nós, uma grande parte do país em plena região tropical. Acaso a simples miscigenação em que se misturam as partes mais ou menos equiva-

1-A. Rodrigues, Nina: — Os Africanos no Brasil, Cin. Editora Nacional, SP, 3^a edição, p. 27.

lentes, Brancos e Negros — nos terá libertado da obrigação de estudar a influência do homem *Negro no Brasil*?²

E ele mesmo responde: "O problema 'o Negro' no Brasil tem, de fato, feições muitíssimas: uma do passado — estudo dos negros africanos que colonizaram o país; outra do presente: Negros e crioulos, Brancos e Mestiços; a última do futuro: — Mestiços e Brancos crioulos".³

Mas, progressivamente, após a sua morte, este aspecto diacrônico da metodologia de Nina Rodrigues foi sendo esquecido. Passou-se a ver na sua *escola*, segundo definição do seu mais ilustre discípulo, uma contribuição que se centrava quase que especificamente no campo etnográfico e etnológico. Neste sentido, Artur Ramos escreve que "Nina Rodrigues desfez muita confusão havida sobre as raças e povos negros entrados no Brasil, com o tráfico de escravos, adotando um método que seria depois empregado pelos seus discípulos, o que trouxe resultados tão secundários para a reconstituição da história do Negro brasileiro. Foi o método de comparação cultural entre as instituições negras na África e sua sobrevivência no Brasil, que permitiu compensar deficiências dos documentos históricos e estatísticos que um decreto do Ministro da Fazenda mandou destruir".⁴

A preocupação de vincular o problema social e histórico ao cultural, que estava na ótica de Nina Rodrigues, foi sendo esquecida, ou relegada a um plano menos relevante pelos seus continuadores que se preocupavam mais em abordar, exaustivamente, aspectos que decorriam do contato das culturas negras e as demais, tendo as primeiras como agentes transmissores os escravos e as demais o colonizador, de um modo geral. Criou-se nessa área de estudos uma sistemática de análise e interpretação altamente refinada e formalmente correta. Procurava-se, através de uma volta às origens africanas — dentro do método comparativo — estabelecer a procedência de determinados traços culturais em regiões diferentes; zoneou-se dentro de critérios monográficos cada vez mais sofisticados, o mundo religioso do negro, especialmente a sua parte de culto e ritual; as reminiscências lingüísticas também foram pesquisadas; abriram-se leques interpretativos cada vez mais largos, procurando ver-se em quase todas as manifestações da vida social brasileira a influência cultural africana.

Este tipo de abordagem teve, para apoiá-lo nos meios acadêmicos tradicionais, o aparecimento da escola histórico-cultural, nos Estados Unidos, a qual aplicava critérios interpretativos quase idênticos ao estudar o problema. Aliás, neste sentido o próprio Artur Ramos teve oportunidade de destacar esta convergência de princípios e de metodologia entre a escola de Nina Rodrigues e

a histórico-cultural. Reivindicou, mesmo com veemência para Nina Rodrigues o "incontestável mérito do estudo do negro dentro de padrões culturalistas".⁵

Como podemos ver, apenas um aspecto da chamada *escola de Nina Rodrigues*, foi posteriormente desenvolvido de modo significativo. Mas, incontestavelmente, ela não se esgota aí. Tirando-se as incompreensões dele no plano biológico, ou seja, acreditar na inferioridade da 'raça negra, o que era, aliás, comum no seu tempo, vários outros aspectos da sua obra são válidos até hoje, mas, infelizmente sem terem sido estudados e/ou desenvolvidos pelos seus continuadores com a profundidade que merecem.

Vamos destacar, em seguida, alguns aspectos relevantes da obra de Nina Rodrigues que não foram devidamente considerados, ou insuficientemente desenvolvidos pela grande maioria dos seus discípulos ou por aqueles que assim se intitulam.

Em primeiro lugar, queremos destacar a importância que ele dá aos movimentos sociais dos próprios negros escravos. Foi não apenas o historiador de Palmares, mas aquele que viu a sua importância social no contexto escravista brasileiro. Apesar de endossar a tese colonialista de que Palmares deveria ser extinto para a formação da nação brasileira, viu-lhe a relevância social do fato. Mostrou que muitos dos usos e instituições do quilombo eram remanescentes de traços culturais africanos, mas, ao mesmo tempo, documentou como esses traços se juntavam a outros da cultura branca e índia para formarem uma unidade de resistência cultural, social e política ao escravismo colonial. Aí está um dos méritos de Nina Rodrigues: não via os traços culturais africanos como coisas mortas que se conservavam em estufas ou se diluíam mecanicamente, mas como elementos que se perpetuavam ou desapareciam dentro da dinâmica emergente. Vejamos o seguinte trecho de Nina Rodrigues que serve para ilustrar a sua visão sociológica precisa, no que diz respeito à característica de Palmares como núcleo social e político de resistência à escravidão como um todo: "Que na organização de Palmares tivessem tido voto e peso os foragidos de cor de todos os matizes, temperando o ascendente de chumbo da direção africana, é coisa natural e com que se devia contar. Palmares nascia desse mesmo ajuntamento de escravos e aventureiros de cor que nem todos eram negros. Sem forte e radicadas tradições de governo africano, as noções de que se tinham impregnado os negros na longa convivência com o povo em cujo seio eram escravos, deviam forçosamente comunicar a Palmares tons das regras e hábitos a que estavam submetidos. Assim como os hábitos adquiridos na África empregavam características especiais aos africanos que regressavam à Costa onde eram tidos por colônia brasileira, assim no governo de Palmares muito devia haver de importado das práticas e costumes da colônia portuguesa".⁶

2. Rodrigues, Nina, *Op. cit.* p. 27.

3. Rodrigues, Nina, *Op. cit.* pp. 32/33.

4. Ramos, Artur: — A Aculturação Negra no Brasil, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1942, pp. 177/182.

5. Ramos, Artur, *Op. cit.*

6. Rodrigues, Nina, *Op. cit.*

Como vemos, Nina Rodrigues mostra que o processo de *dar* e *tomar* sempre se realiza através de uma necessidade social específica. No caso, os traços da cultura branca chegaram a fim de fortalecer um núcleo básico de resistência social, o qual procurava dinamizar a estratificação existente de forma ilegal, ou seja, desestruturar a sociedade escravista que tinha como um dos seus suportes a cultura do dominador.

Visto desse ângulo, tem-se uma configuração nova na abordagem do contato entre as culturas. Vê-se como esses contatos atuam dentro de um contexto social específico e é exatamente a situação dentro deste contexto contraditório na sua essência dos portadores desses traços e do seu uso na dinâmica social, que permite que eles se conservem ou desapareçam. Ao mesmo tempo, vê-se como certos traços podem, numa sociedade de classes, servir para dinamizá-la, provocando movimentos de mudança social, ou podem, pelo contrário, produzir elementos de resistência a essas mudanças.

A importância que Nina Rodrigues dá aos movimentos de escravos não se deu por acaso. O seu estudo sobre as insurreições baianas é válido até hoje, e, no particular, houve mesmo um retrocesso por parte de alguns continuadores de Nina em relação às suas posições sobre o assunto.

Apesar de suas profundas incompreensões sobre a essência que dinamizava esses movimentos, atribuindo-os a uma possível continuidade das lutas dos povos africanos e à influência pura e simples do Isthmo Negro, de uma coisa ele teve noção exata: da importância social desses movimentos. Chegou, mesmo, a lamentar que Caldas Brito, ao escrever sobre o assunto, não tivesse expressado uma "idéia exata do valor político e da significação social das insurreições dos Africanos".

No entanto, pouca coisa foi feita depois de Nina Rodrigues neste sentido, pelos seus discípulos. Salva-se, incontestavelmente, Edison Carneiro que procurou levantar, dentro de padrões de interpretação histórica dinâmicos, a reconstituição de Palmares e, circunstancialmente, Artur Ramos. No entanto, no que tange às demais revoltas de escravos, especialmente urbanas do século XIX, na Bahia, o véu do esquecimento caiu prudentemente sobre elas de forma quase total.

Conforme dissemos antes, Nina Rodrigues era um pensador social interessado. Não apenas no que diz respeito ao problema da escravidão e reminiscências culturais africanas no Brasil. Abordou diversos temas de importância para a sua época, todos problemáticos. Em outro livro, menos conhecido, analisa um dos movimentos messiânicos mais estudiados do Brasil (referimo-nos à guerra camponesa de Canudos) e fez a análise do seu líder, Antônio Conselheiro, análise que, a despeito das suas deformações teóricas, é um esforço para colocá-lo não na faixa da patologia biológica ou psicológica, mas como fenômeno social de uma realidade em desajuste.

7. Rodrigues, Nina, *Op. cit.*

Diz ele: "Antônio Conselheiro é seguramente um simples louco. Mas a sua loucura é daquelas em que a fatalidade inconsciente da moléstia registra com precisão instrumental o reflexo senão de uma época pelo menos do meio em que elas se geraram".⁶

Este trabalho de Nina Rodrigues foi aproveitado por Euclides da Cunha que, sem citar fonte, transformou-o em uma página literária que, atualmente, corre Brasil e mundo. Mas, entre os euclidianos, todos acentuam a sua "anticipação sociológica" no particular, enquanto, ao que eu saiba, até hoje nenhum dos discípulos de Nina Rodrigues reivindicou para ele a precedência do pensamento.

Aliás, Gilberto Freyre teve oportunidade de afirmar que Euclides acompanhou "bem de perto" o exame que Nina Rodrigues fez do crânio do Conselheiro, não encontrando nele os estígmas lombrosianos que eram esperados. A glória dessas antecipações, porém, ficou com Euclides, enquanto que, para os discípulos de Nina Rodrigues, este aspecto da sua obra não tem nenhuma ou tem importância pouco relevante.

Além do caso de Antônio Conselheiro, Nina Rodrigues estudou outros fatos conflitantes da sociedade da época, como os de Marcelino Bispo, Lucas da Feira e outros, procurando, sempre, embora limitado por métodos atualmente supérados, interpretá-los de forma objetiva. Era um pensador social não-acadêmico e que desejava, com o seu pensamento, contribuir para solucionar os problemas sociais emergentes. Se muito errou, no particular, não foi por falta de vontade de acertar, mas por uma série de limitações teóricas que decorriam, de um lado, das limitações da ciência do seu tempo, e, de outro, da nossa situação de nação colonizada, envolvida e dominada ideologicamente pelo pensamento colonialista.

Achamos, por tudo isto, que tem razão Artur Ramos quando escreve a seu respeito: "Muitas das suas idéias evidentemente não resistirão à crítica científica do nosso tempo, que já não poderá falar numa 'inferioridade antropológica' do negro, ou numa pretensa 'degenerescência' da mestiçagem. Mas, Nina Rodrigues pesquisou com as 'hipóteses de trabalho' da sua época. A sua simpatia humana pelo negro, que o fez derramar-se em excessos comoventes pelos candombliés baianos, à cata de material, ou a receber em seu consultório partilhar os mais célebres 'país-de-santo' e 'mães-de-santo', dos territórios da Bahia, a dedicação de uma vida consagrada à decifração dos mistérios da vida dos negros — tudo isso corrigiria, já no seu tempo, as falhas metodológicas que os pósteros haviam de denunciar".⁷

8. Rodrigues, Nina: — As Coletividades Anormais, Ed. Civilização Brasileira, RJ, 1939, p. 52. — O trecho de Euclides da Cunha é o seguinte: "É uma diátese e é uma síntese. As fases singulares da sua existência não são, talvez, períodos sucessivos de uma moléstia grave, mas são, com certeza, resumo abreviado dos aspectos predominantes de mal social gravíssimo" (Cunha, Euclides da, "Os Sertões", Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1933, (12ª edição corrigida), p. 149).

8-A. Ramos, Artur: — Nina Rodrigues e os estudos "Negro-brasileiros", in "O Negro no Brasil", Ed. Civilização Brasileira, RJ, 1940, p. 337.

III — Artur Ramos: a solução culturalista

O mais considerado discípulo de Nina Rodrigues foi, incontestavelmente, Artur Ramos. Nele o problema do negro se academiza mais, embora reaja de forma veemente ao mito da inferioridade racial do negro espousada por Nina. Os parâmetros operacionais de Nina Rodrigues se diluem na erudição, embora Artur Ramos continue com o seu trabalho de campo, a pesquisa e a análise em um plano científico dos mais elevados. A sua obra, variada e extensa, é uma etapa das mais importantes no processo de se conhecer o negro no Brasil. Mas, a diferença em relação a Nina já se faz sentir. Não há mais uma sistemática (embora inadequada) e um objetivo de *práxis* mais profunda que oriente esses trabalhos e essas pesquisas. Toda a sua obra é uma tentativa de compreender o mundo do negro dentro de molduras brancas. Inicialmente, penetra nesse mundo através da psicanálise, procurando, por isto mesmo, ver mais a mitologia e a sua posterior interpretação adler-jung-freudiana do que, mesmo, o comportamento social do negro brasileiro dentro de uma sociedade de classes. Daí porque ao reivindicar para Nina Rodrigues o título de precursor, fá-lo apenas no plano da abordagem etnográfica e etnológica, abandonando de certa maneira as intuições e a imaginação sociológica do mestre sobre o assunto. Sua obra de estréia "O Negro Brasileiro" na sua primeira parte reproduz material etnográfico dos mais importantes, material que Artur Ramos recolheu nos seus trabalhos de campo ou colheu de autores que o precederam. Mas, na sua segunda parte — a *Exegese Psicanalítica* — o que vemos é uma tentativa quase sempre infeliz de usar a psicanálise como método de interpretação do mundo religioso do negro, origem dos orixás, significado do ritual, etc.

Depois, adere ao método histórico-cultural e passa por uma fase de ecletismo (chega a defender o "segundo ecletismo" explicitamente) em tentativas de encontrar um *approach* mais abrangente para abordar o problema do negro que, nele, já é mais um tema de ciência do que um problema social. Para analisar o formalismo metodológico de Artur Ramos na análise de um fato sócio-cultural vamos transcrever trecho de uma das suas obras e tentar, posteriormente, demonstrar a sua falta de visão dialética.

Diz ele: "Da arquitetura dos quilombos sobreviveram os *mocambos*, primitiva habitação dos negros e hoje termo genérico que passou a designar as habitações dos pobres do Nordeste. E por este motivo o estudo que Gilberto Freyre realizou sobre os *mocambos* em contraste com os *sobrados* foi feito apenas como antes fizera das senzalas em contraste com a casa-grande do ponto de vista sociológico, do *negro em regime de escravidão*, com o exame das relações e distâncias sociais entre o senhor e o escravo. Não é um estudo das formas materiais de cultura trazidos pelo negro africano. Não é um estudo antropológico cultural. *Mocambo*, no sentido sociológico de Gilberto Freyre, reflete um sistema de opressão de classe, na cidade, como, anteriormente a *senzala* era o resultado do patriarcalismo rural. Até que ponto, porém, o *mocambo*, como

sinônimo de pâlhoga, exprime uma sobrevivência de cultura material do negro bantô? Isto é o que resta averiguar com o paralelo a fazer-se, de um lado entre as habitações do negro, na Área do Congo, e os *mocambos* das repúblicas negras, por exemplo, Palmares, do outro, entre estes e os atuais *mocambos* do Nordeste. E parece haver, de fato, esta correlação, entre as casas retangulares, de paredes de barro e cobertas de colmo, dos povos bantos, e os *mocambos* de barro batido e palhas do Nordeste".

Em primeiro lugar queremos destacar que a visão formal de antropólogo de Artur Ramos não vê que as casas de barro batido, cobertas de colmo — no Brasil e na África — representam uma unidade habitacional e um valor social completamente diferentes, fato que Gilberto Freyre constatou. Diversas nas áreas de onde vieram e nas áreas brasileiras em que foram reimplantadas. Na África representavam o máximo de técnica no particular, no nível de desenvolvimento das fôcas produtivas tribais. Expressavam, por isto mesmo, o máximo em termos de cultura material, fato que dava aos seus moradores uma posição de integração como membros da tribo, elevando o seu prestígio social dentro dos valores tribais. No Brasil, pelo contrário, significam a impossibilidade de grandes segmentos populacionais usarem as técnicas mais avançadas existentes na sociedade de classes, tendo, por isto, de recorrer a outras mais rudimentares e econômicas, vindas de uma cultura menos desenvolvida tecnologicamente e que foi inferiorizada ainda mais pela maneira como foi trazida e implantada na e-pela cultura dominante.

Essa estrutura, na qual as classes dominantes podiam aproveitá-la-se das técnicas mais avançadas e os membros das classes dominadas são obrigados a usar técnicas mais rudimentares ou menos complexas — de *folk* — em virtude de não disporem de condições econômicas capazes de usar as técnicas mais sofisticadas e racionais mas, economicamente onerosas, tinha, no entanto, pouca importância para Artur Ramos.

Ele não viu essa unidade contraditória antropológico/sociológica e quer estabelecer a herança cultural como se ela fosse algum componente químico que pudesse ser isolado. Não vê que, como expressão sócio/cultural essas habitações não podem mais ser estudadas como simples *reminiscências*, ou *memórias*, pedidos do passado cultural fossilizados, mas como componentes de uma realidade social dinâmica e conflitante, na qual elas exercem uma função.

Esta tentativa de abstrair o estudo dos traços e complexos culturais africanos da dinâmica na qual eles se manifestam é querer seccionar a realidade sociocultural e estuda-la em compartimentos estanques, o que resulta em uma interpretação insatisfatória dessa realidade porque a decompõe em partes separadas do processo global, sem ver que faltando uma visão de totalidade dinâmica toda análise é incompleta.

⁹. Ramos, Artur: — As Culturas Negras no Novo Mundo, Ed. Civilização Brasileira, RJ, 1937, p. 370.

No Quilombo dos Palmares, outro exemplo dado por Artur Ramos, acha-mos que o mecanismo de reaparecimento das técnicas africanas vem satisfazer uma necessidade social, econômica e cultural específica e se manifesta no próprio nível da técnica dos quilombolas que tiveram de recorrer, ao se libertarem da situação de escravos (enquanto escravos ocupavam as senzalas como unidade habitacional) de técnicas construtivas africanas. E, também, do ponto de vista social que se explica o seu reaparecimento e dinamização, e não através da invocação de uma pretensa memória coletiva duvidosa. Queremos dizer, finalmente, que Artur Ramos, ao tentar estudar a herança cultural dos africanos e seus descendentes não viu como esses elementos culturais passavam a funcionar com outro significado dentro de uma sociedade de classes e em que medida eles supriam as camadas oprimidas de elementos objetivos (materiais) ou subjetivos (ideológicos) como forças de resistência.

Por outro lado, por ser a sociedade de classes contraditória e conflitante, quase sempre esses traços que persistem são elementos de resistência social daquelas segmentos que se encontram oprimidos pelos estratos superiores. Desta forma, nós vemos as religiões africanas transformarem-se em religiões de *feitiçaria* na medida em que essa transformação cria para os seus seguidores mecanismos sócio-psicológicos de auto-affirmação pessoal ou de preservação dos seus valores grupais. Ao mesmo tempo criam, no outro pólo — opressor — elementos de dúvida e temor.

Isto não quer dizer que Artur Ramos estivesse satisfeito com o método que adotou. Pelo contrário. Parece, mesmo, que toda a sua obra é um diálogo, ou melhor, uma polêmica entre a sua consciência científica e a necessidade de adaptá-la às vagas sucessivas de correntes e escolas que nos vinham de fora, deslumbrando os nossos cientistas sociais e exigindo que eles tentassem aplicá-las por imitismo à nossa realidade. Parecia, mesmo, que ele, nas diversas tentativas que realizou, sentia aquilo que marca o cientista honesto, quando sente fugir-lhe a realidade em consequência das categorias lógico-formais com as quais labora: a angústia.

Por isto mesmo, Artur Ramos foi um inquieto, um cientista sempre à procura de novos rumos metodológicos. Num trabalho seu pouco divulgado — “Os Grandes Problemas da Antropologia Brasileira” — escrito um ano antes de morrer, afirmava acertadamente: “Certamente que hoje o estudo antropológico não se confinará na comparação cultural dos seus traços, na pesquisa de africanismos sobreviventes nos seus focos de cultura. Vai mais além: procurará as raízes históricas do comportamento do Negro no Novo Mundo; examinará o impacto da escravidão, modelando tipos e grupos de caráter e de conduta nos quadros nacionais; registrará a incidência de múltiplos fatores de ordem social e cultural que condicionam a mudança cultural; tomará nota dos contatos recíprocos dos grupos e indivíduos, para a análise do mecanismo fundamental da aculturação; estudará a influência psicosociológica dos grupos dominantes não-negros, as relações de ‘raça’, os estereótipos de opiniões e ati-

tudes, os fatores sociológicos da casta e da classe, os mecanismos psicológicos da frustração e da agressão; recolherá o estudo da personalidade emergente do Negro, como indivíduo e como cultura, nos seus grupos de vida local, regional ou nacional”.¹⁰

Esta era a visão dinâmica que Artur Ramos tinha da Antropologia, pouco antes de ser colhido pela morte. A sua evolução rumo a uma visão dialética da Antropologia foi retratada por Edison Carreiro da seguinte maneira: “Artur Ramos não teve tempo de fazer antropologia como desejava, como estava ultimamente capacitado a fazer, — mas do que ninguém no Brasil. Fez, para usar uma expressão sua, na conferência da Semana Euclidiana, ‘etnografia e alias boa etnografia’, e, a despeito de todas as falhas, de todas as indecisões ante os fatos e de toda a angústia à procura de um método, deixou um ‘roteiro’ de trabalho. Coube-lhe a tarefa mais dura e difícil, a de reunir os elementos do quadro, dar-lhe a sua realidade elementar, arrumá-los na posição e na distância convenientes e lançar luz sobre o conjunto. Infelizmente, porém, quando se aproximava da dialética, quando chegava a ter nas mãos o método, o instrumento de interpretação de que poderia se valer com inteira eficácia, foi surpreendido pela morte”.¹¹

IV — Gilberto Freyre: o negro e o escravismo paternalista

Três anos após a chamada revolução de 1930, surge a obra de Gilberto Freyre “Casa Grande & Senzala”. O impacto que ela causou nos meios intelectuais de um modo geral não precisamos repetir aqui: é de todos conhecido. Trazendo modernas técnicas de abordagem antropológica e sociológica, dedica todo o seu segundo volume à análise do “Escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro.” Não sendo aquilo que se poderia chamar de um disípulo de Nina Rodrigues, aproveitou-se, porém, dos trabalhos desse precursor, corrigindo-lhe, porém, aquele malnascido erro de inferioridade racial do negro. Gilberto Freyre demonstra, através de argumentos novos, como aquilo que se considerava ser inferioridade racial, tinha raízes culturais. Este nos parece ter sido o seu maior mérito. O negro na obra de Gilberto Freyre aparece analisado sem nenhum dogmatismo arianista, mas reintegrado na sua condição de componente de uma cultura que a escravidão não conseguiu destruir totalmente.

Se o livro teve esse mérito, devemos, no entanto, afirmar que, por outro lado, ele se caracterizou por uma metodologia altamente prejudicial à compreensão do processo da dinâmica social do Brasil escravista. Isto porque Gilberto Freyre procura compreender esta dinâmica que foi cheia de conflitos, muitos deles agudos, entre as diversas fragões de classes e grupos que se friccionavam no espaço social, inclusive os escravos, por um método de empatia desses

10. Ramos, Artur: — “Os Grandes Problemas da Antropologia Brasileira”, conferência mimeografada, Casa Euclidiana, São José do Rio Pardo.

11. Carreiro, Edison: — Ursula Maior, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1950, p. 47.

grupos entre si e especialmente entre eles e a classe senhorial. Com isto ele desmonta, ou ignora, os ângulos agudos e conflitantes, arredondando-os em curvas ondulantes, onde tudo se harmoniza em face do conteúdo patriarcal da nossa escravidão. Assim por exemplo, para caracterizar a presença do negro nessa realidade altamente dramática e opressiva para o escravo, descreve-a da seguinte forma: "Na tenura, na nimica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor *físico* e nos transmitiu, ao ranger da camade-vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo".^{11-A}

Este trecho é muito significativo. Em primeiro lugar, porque o autor se situa claramente como membro da classe senhorial, usando sempre o pronome nós como referencial que determina a sua posição social como narrador. Em segundo lugar, porque ele decompõe essa realidade retratada em diversos detalhes como se elas (os escravos negros) se encontrassem numa situação de subalternidade absoluta e satisfeitos com a situação. Gilberto Freyre, por isto, retrata as sensações favoráveis que as classes dominantes escravistas sentiam com esse trabalho escravo (a coceira boa do bicho-de-pé, a comida posta na boca pela negra e da que transmitiu a sua primeira sensação de amor *físico*) mas não retrata aquilo que os escravos sentiam ao prestar esses serviços que permitiam a existência parasitária da classe senhorial. Transpira, ainda, do trecho, uma visão escravista da mulher negra que serviria apenas como objeto de trabalho e para o amor *físico* (o grifo na transcrição é nosso), isto é, servir de objeto de uso sexual para os filhos dos senhores de engenhos e escravos.

Este posicionamento de Freyre marca toda a sua obra. Sua posição, por isto, é de procurar arredondar os ângulos agudos da escravidão sugerindo que, por empatia, as duas classes fundamentais — senhores e escravos — se complementavam harmonicamente, numa divisão de funções que levaria o escravismo brasileiro a ser diferente dos outros, por mais benigno, teoria que os fatos desmentem facilmente. Tudo isto é dito de tal forma que ficamos com a impressão de que não houve contradições estruturais durante o regime escravista, manifestando-se aperas como exceções. Por isto, não têm representatividade na análise do conjunto.

Uma visão compacta do escravismo visto através dos valores da casa-grande, tal é a posição de Gilberto Freyre até os nossos dias, sem modificações relevantes.

vantes. Como elemento complementar da psicologia do *bom senhor*, Freyre sugere a influência do catolicismo, o qual agiria como mecanismo regulador nessas relações, transformando o nosso escravismo num sistema em que tudo se ajusta e as contradições basicamente não existem. Uma espécie de utopia escravocrata para uso das classes dominantes.

Mas, o êxito inicial do livro, que até hoje sai em edições sucessivas, impedia que fosse feita uma análise científica do seu conteúdo, a sua importância naquela época e as necessárias revisões impostas pelo tempo.

Numa primeira aproximação crítica de "Casa Grande & Senzala" assim se expressa Nelson Werneck Sodré: "O aparecimento de *Casa Grande & Senzala* com que Gilberto Freyre estréia para o grande público, assinala um momento na história dos trabalhos de que a sociedade brasileira é objeto. Trata-se de acumulação de material, aproximando-se ao método monográfico, embora distanciando-se dele sob outros aspectos. Mostra ainda uma subordinação a critérios antropológicos, embora procure o autor demonstrar isenção quanto a prejuízos e preconceitos de raça. E, particularmente, atenção minuciosa, e nesse ponto relevante, em relação aos sinais exteriores da sociedade, a casa, a roupa, a mesa, naquilo que é objetivo e também no que é subjetivo, a religião, a educação, os costumes, as normas, os hábitos, os sentimentos, as festas. É amplo levantamento da vida brasileira, em determinada zona, a principal no tempo a que a obra se refere, em que o açúcar modelou a sociedade. Por tudo isso, a obra é de consulta, conquanto se ressinta de método histórico e abandone quase totalmente os aspectos econômicos".¹²

Numa segunda aproximação crítica Edison Carneiro afirma que "com *Casa Grande & Senzala* Gilberto Freyre propôs e em parte resolveu o problema da família brasileira 'sob o regime de economia patriarcal'. Era toda a vida brasileira estudada de um ponto de vista novo, mais compreensivo e mais humano, — o das relações das raças, o das suas reações diante do novo ambiente físico e social, — com o auxílio, senão de método rigidamente científico, pelo menos de uma inteligência aberta, de uma intuição porventura genial e de um estilo que aproximou essa obra de estudo, esse produto de vasta experiência intelectual, da grande massa dos leitores. Estudando o colonizador português, o selvagem americano, o negro escravo, separadamente e nas suas relações físicas, econômicas e sociais com os outros elementos formadores do Brasil, Gilberto Freyre conseguiu marcar para sempre as origens de alguns dos características mais significativos da vida social do nosso País, ao mesmo tempo que fazia justica às 'três raças tristes' que aqui se misturaram, nos primeiros séculos da colonização. Gilberto Freyre realizou o desejo de Sílvio Romero — foi procurar o Brasil na cozinha, no eito, nas matas, nas ruas, nessas atividades anônimas que marcaram tão decisivamente o caráter da nacionalidade".

11-A. Freyre, Gilberto: — *Casa Grande & Senzala*, Ed. José Olympio, RJ, 1943, 2º vol., p. 441.

12. Sodré, Nelson Werneck: — O que se deve ler para conhecer o Brasil, Ed. Civilização Brasileira, RJ, p. 235.

"Pena é que o próprio Gilberto Freyre tenha se incumbido de mostrar que é difícil continuar pelo caminho aberto por *Casa Grande & Senzala*. Com efeito, com *Sobrados e Mocambos* Gilberto Freyre tentou continuar a obra começada, mas nada conseguiu fazer além da aplicação dos mesmos conceitos de *Casa Grande & Senzala* a aspectos menos importantes da paisagem social brasileira — e com muito menor força de convicção. Em *Nordeste*, Gilberto Freyre resumiu o que nos dois primeiros livros havia sobre Pernambuco é adjacências, fazendo uma espécie de sumário para maior comodidade do leitor. Fora disso, — é triste confessá-lo, — o estudo de *Casa Grande & Senzala* se limitou a pequenos estudos de caráter histórico ou sociológico, simples repetições dos mesmos temas, de interesse muito discutível. É claro que sempre há alguma coisa de aproveitável nesses estudos, mas não exatamente o que se podia esperar desse pernambuco que num momento se viu o homem mais lido no País. Não me refiro aqui aos *Guia*s do Recife e de Olinda, mas a trabalhos elementares como *Problemas Brasileiros de Antropologia* ou a esse incrível que se chama *Açúcar*, de simples receitas de doce. Os que ainda leem os artigos de Gilberto Freyre notam a pobreza dos seus temas, a precariedade dos seus assuntos, o desinteresse das suas opiniões. Não se sabe mais onde está o excente escritor que fez da leitura de um livro enorme como *Casa Grande & Senzala* um verdadeiro prazer — e é difícil imaginar que tenha sido esse mesmo escritor que produziu, por exemplo, a recente conferência *Continente e Ilha*. Passou também o tempo em que Gilberto Freyre dizia coisas com franqueza, com uma liberdade de palavra que era um dos seus grandes méritos como estudioso das nossas coisas. Agora o vemos, com tristeza, a falar em 'ilustres' e 'brilhantes' senhoras, em 'eminências', em 'íntegros estadistas' utilizando a mesma linguagem e o mesmo trem-de-pensamento contra que o seu *Casa Grande & Senzala* representou uma reação salutar. (...) E, daí, só se aproveita de toda a obra de Gilberto Freyre, o primeiro dos seus livros publicado no Rio de Janeiro — um livro que o seu autor vem repetindo, esclarecendo ou ampliando em todos os livros, conferências e artigos posteriores, de uma maneira ou de outra".¹³

Para uma terceira aproximação crítica da obra de Gilberto Freyre, ver o capítulo "Luso-tropicalismo e Ciência", no presente volume.

V — Edison Carneiro: a etnografia do negro

Desde o seu primeiro livro, Edison Carneiro marca aquilo que ele será até o fim: um etnógrafo minucioso, trabalhador e consciente. Depois de "Religiões Negras", publicado em 1932, segue-se "Negros Bantos", que tem como subtítulo "Notas de Etnografia Religiosa e Folclore". Num momento em que todos aceitavam a tese de Nina Rodrigues de um exclusivismo sudanês (Iorubá) para a área da Bahia, Edison Carneiro levanta com paciência e modéstia científica os elementos que demonstram a existência da influência bantu na composição da população da Bahia e de correspondentes reminiscências culturais.

13. Carneiro, Edison, *Op. cit.*, p. 87.

Edison Carneiro, fazendo pesquisa de campo nos terreiros sobre as vivências religiosas, os candomblés de caboclo, os orixás das águas, os orixás nascidos no Brasil, a liturgia bantu, o sincretismo religioso e outros aspectos, faz, também, etnografia, aliás boa etnografia.

Depois de algumas incursões posteriores na área da História, publicando "O Quilombo dos Palmares", livro indispensável para quem estuda o assunto, por sinal editado no exterior por questões políticas,¹⁴ publica "Candomblés da Bahia", obra clássica e que dispensa ser resumida. Sobre o conjunto da sua obra a opinião de Vicente Salles é esclarecedora. Diz ele: "O legado de Edison Carneiro (1912-1972) às ciências humanas no Brasil, em especial ao Folclore, constitui, sem dúvida a maior afirmação do amadurecimento desta disciplina em nosso País". (...) "Possuía Edison Carneiro em alto grau este caráter de simplificar as coisas, de não levantar hipóteses ou construir modelos predefinidos, de valer-se parcimoniosamente da informação alheia e só aboná-la depois de submetida a rigoroso exame crítico e até mesmo, muita vez, após comprovação pessoal. Para ele, somente o conhecimento direto pode decidir da validade de algumas hipóteses ou solucionar muitas das perplexidades que se contêm em quaisquer trabalhos de levantamento dos materiais folclóricos. Era, pois, extremamente cauteloso. E este rigor científico, às vezes mal compreendido, é tudo o que se pode exigir do estudioso de uma disciplina enganosamente fácil e aberta a todas as concessões como a folclorística.

"Paradoxalmente, então, Edison Carneiro se colocou mais do lado dos portadores de folclore, que a ele se apresentavam sempre desinibidos e solícitos, que ao lado dos teoristas. Cientista que não usava do arsenal da teoria para exibir erudição aos seus leitores; que, da mesma sorte, falava com a gente simples do povo. (...) Aprofundando bem a análise de tudo aquilo que escreveu, verificaremos que nele havia um pensador por sólida formação antropológica, histórica, social, que refletia sobre as relações recíprocas existentes entre os diferentes níveis em que se situa o *corpus* cultural e os múltiplos fenômenos que em torno dele gravitam".¹⁵

Esta síntese da obra de Edison Carneiro, define muito bem o nível do seu valor científico.¹⁶

14. Convém destacar aqui um fato curioso: os dois livros mais importantes sobre a República de Palmares foram publicados inicialmente no Exterior por questões políticas. O de Edison Carneiro, divulgado antes no México e o de Décio Freitas: *Palmares, a guerra dos escravos*, editado, antes, no Uruguai.

15. Salles, Vicente: — Apresentação, *In Forgedos Populares*, Edison Carneiro, Ed. Conquista, RJ, 1974, p. 11/12.

16. O Centro de Estudos Afro-asiáticos da Universidade da Bahia publicou um número especial da sua revista Afro-Ásia dedicado à memória de Edison Carneiro (nº 13) no qual há informações precisas sobre a sua atuação como cientista social e intelectual participante capazes de dar um painel conclusivo sobre a sua importância.

Com a fundação da Universidade de São Paulo e a realização posterior da pesquisa sobre relações raciais entre negros e brancos, em São Paulo, encerrada pela UNESCO e dirigida por Roger Bastide e Florestan Fernandes, abre-se um período no qual as relações inter-raciais paulistas são abordadas e questionadas de diversas formas, especialmente a existente entre brancos e negros. Essas pesquisas centram-se no estudo do negro urbano e o seu método é bem diferente daquele empregado até então pelos pesquisadores mais antigos. Dentro de uma rigidez de análise e de um refinamento metodológico muitas vezes considerado exagerado, esses estudiosos, de um lado, aprofundaram a análise de ângulos específicos das relações de brancos e negros, a sua situação no espaço social, os problemas advindos da forma como a Abolição se processou, mas, de outro lado, abandonaram quase que inteiramente o estudo da função das culturas negras no contexto da grande cidade. Os trabalhos importantes de Roger Bastide, Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, João Batista Borges Pereira, Oracy Nogueira, Emilia Viotti da Costa, Cândido Procópio Ferreira de Camargo e muitos outros são elaborados dentro de uma visão sociológica que, se não despreza, não destaca como devia, este particular. Talvez por ser o negro de São Paulo deculturado? Não acreditamos, mas não podemos responder. O certo, porém, é que, até hoje, ainda não apareceu o antropólogo ou o sociólogo que tivesse conseguido penetrar no mundo do negro paulista e avaliar os seus valores, padrões penosamente reelaborados na grande cidade e mostrar como eles funcionam como uma subcultura para esses grupos que, mesmo marginalizados, dentro da organização criada na e pela marginalidade, eles refuncionalizam, muitas vezes de forma sutil e/ou ambígua os seus valores culturais transformados em padrões de resistência social.

LUSOTROPICALISMO E CIÊNCIA

O *lusotropicalismo* do sociólogo Gilberto Freyre, parceiro teórico de Mariano Caetano, último chefe do salazarismo governamental em Portugal, baseia-se na suposição de que os portugueses (como raça), têm predileção pelos povos "de cor", com eles se misturando e democratizando a colonização. Esta tese procura colocar o português abstratamente, sem definir se ele é um simples cidadão luso residente em uma colônia, ou um colonizador ligado ao estabelecimento opressor, isto é, ao estatuto colonial, dele se beneficiando como um dos seus prepostos.

Esta teoria foi criada para justificar o colonialismo de Portugal e apresentar como idílica a escravidão que existiu no Brasil que, para Gilberto Freyre, foi muito mais benigna, paternal, protetora, compreensiva e humanitária do que o trabalho livre que a substituiu. Sem entrarmos em discussão mais profunda sobre as condições negativas que determinaram a marginalização de grandes parcelas das populações brasileiras que descendem de ex-escravos, queremos analisar o quanto de escamoteação deliberada da realidade representa o *lusotropicalismo*.

Com os acontecimentos em Portugal que culminaram com a queda da estrutura do Estado fascista ali montada durante meio século, a realidade colonial portuguesa está podendo ser analisada à luz de uma série de elementos novos que desmentem inteiramente a tese de Gilberto Freyre de ser o colonizador português melhor ou pior do que outros. Queremos destacar que não se trata, na perspectiva de análise em que nós colocamos, de ser o colonizador português, holandês ou inglês. O que determina a essência do comportamento dos colonizadores de qualquer país, é o *sistema colonial* que, para se impor, tem, obrigatoriamente, de manter uma grande e cívica máquina repressora capaz de anular a contradição básica existente entre os interesses das metrópoles — que é exatamente extrair o máximo de riquezas e estabelecer o máximo de trabalho — e o das populações locais que é justamente o oposto: conservar a riqueza produzida no contexto nativo, aproveitando-se dela para aumentar o nível de vida daquela população que a produziu.

O colonizador português (enquanto colonizador) é idêntico a qualquer outro. Muitas pessoas ingênuas ou mal informadas afirmam que se o Brasil tivesse sido colonizado pelos holandeses, nós estariam muito mais evoluídos social, econômica e culturalmente. Esquecem-se de que a Holanda colonizou a Indonésia, e, quando teve de entregá-la, deixou como nação independente uma das regiões mais pauperizadas do mundo, com um índice de analfabetismo violentamente alto.

A tese do *lusotropicalismo* contrapõe-se à realidade. Por exemplo: o sociólogo norte-americano Marvin Harris escreve que "o lúrido português supostamente cego em questão de cor, conseguiu até 1950 produzir pouco mais de

O *lusotropicalismo* do sociólogo Gilberto Freyre, parceiro teórico de Mariano Caetano, último chefe do salazarismo governamental em Portugal, baseia-se na suposição de que os portugueses (como raça), têm predileção pelos povos "de cor", com eles se misturando e democratizando a colonização. Esta tese procura colocar o português abstratamente, sem definir se ele é um simples cidadão luso residente em uma colônia, ou um colonizador ligado ao estabelecimento opressor, isto é, ao estatuto colonial, dele se beneficiando como um dos seus prepostos.

Esta teoria foi criada para justificar o colonialismo de Portugal e apresentar como idílica a escravidão que existiu no Brasil que, para Gilberto Freyre, foi muito mais benigna, paternal, protetora, compreensiva e humanitária do que o trabalho livre que a substituiu.

Sem entrarmos em discussão mais profunda sobre as condições negativas que determinaram a marginalização de grandes parcelas das populações brasileiras que descendem de ex-escravos, queremos analisar o quanto de escamoteação deliberada da realidade representa o *lusotropicalismo*.

Com os acontecimentos em Portugal que culminaram com a queda da estrutura do Estado fascista ali montada durante meio século, a realidade colonial portuguesa está podendo ser analisada à luz de uma série de elementos novos que desmentem inteiramente a tese de Gilberto Freyre de ser o colonizador português melhor ou pior do que outros. Queremos destacar que não se trata, na perspectiva de análise em que nós colocamos, de ser o colonizador português, holandês ou inglês. O que determina a essência do comportamento dos colonizadores de qualquer país, é o *sistema colonial* que, para se impor, tem, obrigatoriamente, de manter uma grande e cívica máquina repressora capaz de anular a contradição básica existente entre os interesses das metrópoles — que é exatamente extrair o máximo de riquezas e estabelecer o máximo de trabalho — e o das populações locais que é justamente o oposto: conservar a riqueza produzida no contexto nativo, aproveitando-se dela para aumentar o nível de vida daquela população que a produziu.

O colonizador português (enquanto colonizador) é idêntico a qualquer outro. Muitas pessoas ingênuas ou mal informadas afirmam que se o Brasil tivesse sido colonizado pelos holandeses, nós estariam muito mais evoluídos social, econômica e culturalmente. Esquecem-se de que a Holanda colonizou a Indonésia, e, quando teve de entregá-la, deixou como nação independente uma das regiões mais pauperizadas do mundo, com um índice de analfabetismo violentamente alto.

A tese do *lusotropicalismo* contrapõe-se à realidade. Por exemplo: o sociólogo norte-americano Marvin Harris escreve que "o lúrido português supostamente cego em questão de cor, conseguiu até 1950 produzir pouco mais de

50.000 tipos misturados, oficialmente reconhecidos numa população africana de 10 milhões, depois de 400 anos de contato”!

Além disto, as condições em que viviam as populações das colônias portuguesas são as mais desumanas possíveis. Os trabalhadores das áreas das antigas colônias lusas ganhavam em média, até quinze, vinte, meios, do que os de origem europeia. Isto levou a que, logo depois da queda da ditadura salazarista, muitos desses trabalhadores reivindicassem aumentos de salários de até 400%, fato que chocou muitas pessoas desavisadas, que não sabiam até que ponto o sistema de exploração colonial produz um desnível de salários quase inconcebível no século XX.

O índice de analfabetismo, por seu turno, chega a ser inacreditável nas ex-colônias de Portugal (devemos dizer que ele aumentou nos últimos tempos na própria metrópole) e somente 4% dessas populações conseguiram terminar o curso primário antes do processo de descolonização... O chamado Estatuto do ‘Indígena’ impôs pelo colonizador e que vigorou até 1960, impunha uma série de normas humilhantes e quase escravistas a fim de que os nativos pudessem ser considerados “assimilados”. Somente 1% das populações nativas tinha, ao final da vigência do estatuto, esse título.

Com os movimentos de libertação da Guiné-Bissau, Cabo Verde, Moçambique e Angola que terminaram com a independência desses países, o sistema colonial luso revestiu-se de uma crueldade somente comparável à dos nazistas na sua mais trágica fase. Isto, no entanto, não arrefeceu o ânimo dos lutadores antiimperialistas africanos que terminaram vitoriosos.

No entanto, para que isto chegasse a se realizar muitas coisas aconteceram e muito sangue foi derramado. A morte de Amílcar Cabral — até hoje não explicada satisfatoriamente — e de tantos outros dirigentes anticolonialistas, assim como a de milhares de negros patriotas foi o preço que os africanos pagaram para se livrarem do colonialismo *lusotropicalista*, dos portugueses.

Para que se tenha uma idéia aproximada da crueldade como se compõem os colonizadores portugueses, vamos transcrever alguns trechos de um livro escrito por um ex-oficial médico português que serviu em Angola. O seu diário de guerra é de 1961 e registra coisas assim: “Pouco a pouco fui reconstruindo a história dos assassinatos oficiais de Negage. Na verdade, o esquartejamento foi feito post-mortem em alguns casos e em outros sobre vivos. Dois homens chegaram ao local da morte já sem vida por causa das pancadas que acompanharam o interrogatório. Dois outros — prossegue — o chefe e um louco foram degolados vivos. Aos restantes a ‘justiça’ era administrada por qualquer branco, isto é, quem quisesse podia disparar o tiro e esquartejar. Talvez com intenção de dar calo aos soldados. Depois desses assassinatos legais, apresentou pelo menos um homem, um civil, para brincar com os corpos. É o ‘carniceiro’. Arrancava os intestinos puxando-os com as mãos como um magarefe. Trata-se de um homem risonho, um colono gordinho, com certo complexo de superioridade.”

Em outro local a mesma testemunha registra: “Em vila Salazar utilizaram uma coleira para pescço, ligado é corrente elétrica. Assim se vão produzindo os choques. Um caçador especial contou que com a voltagem utilizada por eles, os homens de 30 a 40 anos aguentam e riem, mas os velhos morrem. Em Luanda um alferes Teixeira disse-me que na PIDE viraram o maçarico para o ônus de um homem que acabou por confessar planos premeditados inacreditáveis. (...) Hoje foram executados às 6 horas da manhã dezenove homens. Dormia a essa hora. O Graca convidiou ontem outros oficiais para o acompanharem a fim de assistirem à execução, e entre eles eu ‘para nos habituarmos a estas coisas e não estarmos com pieguices, compreendes?’ Foi por ele que soube, ontem à tarde, que estava a ser julgada uma grande quantidade de pretos e que lhes tinham batido de maneira espantosa. (...) Uns tinham um ‘olho deitado a baixo’; os braços de outro estavam semeados de altos e baixos pelas pancadas. Não cheguei a perceber se todos confessaram, mas creio que todos negaram até o fim”.

Estes trechos desmentem de forma contundente e inconfundível a tese segundo a qual as relações entre os colonizadores portugueses e as populações nativas seriam idílicas por serem os primeiros “cegos à cor”, ou terem uma predisposição biológica e/ou cultural para a missão genocídio.

Enquanto isto acontecia, o governo português continuava afirmando que os “Direitos do Homem são a própria base da nossa estrutura política e social”. Aos apelos da ONU que havia apurado crimes contra os direitos fundamentais da pessoa humana nas “províncias ultramarinas”, especialmente em Angola, o governo português, dentro da mais coerente filosofia do *lusotropicalismo* afirmava

1. Harris, Marvin: — *Padrões Raciais nas Américas*, Ed. Civilização Brasileira, R. de Janeiro, 1967. Ver especialmente pp. 102/24. — Contribuindo com novos elementos para esclarecimento do assunto, Amílcar Cabral escreve: “Com exceção dos casos de genocídio das populações autóctones ou da sua redução violenta a um mínimo social e culturalmente insignificante, o tempo de colonização não foi suficiente para permitir, pelo menos em África, uma destruição ou uma depreciação significativas dos elementos essenciais da cultura e das tradições do povo colonizado. A experiência colonial do domínio imperialista em África revela (exetuando o genocídio, a segregação racial e o ‘apartheid’) a única solução pretendidamente positiva encontrada pelo período colonial para negar a resistência cultural do povo colonizado é a assimilação. Mas, o insucesso total da política de “assimilação progressiva” das populações nativas é a prova evidente tanto da falsidade desta teoria como da capacidade de resistência dos povos dominados a uma tentativa de destruição ou depreciação do seu patrimônio cultural. — A percentagem máxima de assimilados é de 0,3 por cento da população total da Guiné-Bissau, após 500 anos de presença “civilizada” e 50 anos de “paz colonial”. (Cabral, Amílcar, Obras Escolhidas (A Arma da Teoria, Unidade e Luta), Ed. Seara Nova, Luanda, 1978, p. 236.)

pp. 17 ss.

que "nem por direito, nem por prática há discriminação baseada em raça ou religião" nas suas colônias.

No dia 24 de fevereiro de 1956 as Nações Unidas, através do seu Secretário Geral, endereçou uma carta aos 16 novos Estados-membros (entre os quais Portugal) indagando se esses países possuíam territórios que não se governavam por completo, já que o capítulo XI da Carta das Nações Unidas impunha aos Estados-membros uma série de obrigações referentes aos territórios sob sua administração. Portugal respondeu que não possuía territórios que se enquadrasssem nessa categoria, porque os que administrava eram províncias que faziam parte integrante de Portugal.

Enquanto isto, em Luanda as agitações aumentavam. A gravidade da situação refletia-se no número de vidas perdidas: segundo relatórios portugueses, em 1961, 1.000 europeus e 8.000 africanos foram mortos. Segundo outras fontes, o número de africanos mortos era muito maior, calculando-se em 30.000.

Com a queda do regime fundado por Salazar, o Movimento de Libertação de Angola (MPLA), a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e o Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo-Verde (PAIGC) conseguiram, através da luta armada a independência dos seus países. Durante o tempo em que aconteciam as atrocidades relatadas por Mário Moutinho de Pádua e inúmeras outras testemunhas, e, em consequência, desmoronava-se o castelo colonialista português, Gilberto Freyre, o "solitário de Apipucos", de cima da varanda da sua casa senhorial escrevia que as províncias ultramarinas de Portugal (eufemismo com o qual se procura justificar "socionacionalismo" o colonialismo português) viviam em situação paradisíaca em face da predestinação do português para a miscigenação...

Em uma das suas obras, Freyre afirma que o português levou para a Ásia três coisas importantes e que representaram uma "revolução social e cultural": os Jesuítas, os mosqueteros e a sifilis.

Por aí se pode aquilatar, com uma certa dose de realismo, os critérios pelos quais ele analisa o processo civilizatório. De fato: para Freyre o processo de "ocidentalização" do mundo tem de ser feito através do tráfico, da destruição das religiões locais milenares e da sifilização daquelas populações.

Infelizmente — para ele — a História não pára. E aquele império de Salazar e Marcelo Caetano que deveria durar mais de mil anos (ilusão idêntica teve Hitler) ruiu como casas feitas com cartas de baralho em face do impacto crescente das lutas de libertação dos povos sob domínio colonial e da própria compreensão do povo português que, na sua maioria, nunca compactuou com os artifícios do regime salazarista, nem aceitou os seus ideólogos que apresentavam o *lusoíropicalismo* como ciência social boa e autêntica.

NINA RODRIGUES SEM RETOQUES

A reedição do livro clássico de Nina Rodrigues³ reunindo o que constitui parte de um trabalho mais completo intitulado "O Problema da Raça Negra na América Portuguesa" é, de fato, um acontecimento editorial importantíssimo pois, de há muito esgotada, a obra era dificilmente encontrada pelos estudiosos — especialistas e estudantes — que, assim, se viam privados de uma fonte obrigatória de consulta para conhecimento do problema do negro, da sua contribuição cultural e de outros aspectos sociológicos, antropológicos e históricos que a vinda dos africanos, na qualidade de escravos, criou para a sociedade brasileira. O livro do mestre maranhense/baiano aborda a procedência dos negros brasileiros, a presença de negros maometanos no Brasil, as sublevações negras que antecederam as insurreições do século XIX, as *nacções* negras que se extinguiram na época em que realizou suas pesquisas de campo, a contribuição africana à línguística e às belas-artes, as sobrevivências totêmicas, as festas populares e o folclore negro na Bahia e em outras partes do Brasil.

Todos esses temas foram abordados por Nina Rodrigues através das categorias científicas da sua época, evitadas de ethnocentrismo, ethnocentrismo que hierarquizava as raças colocando o negro no seu degrau mais baixo e a raça branca no seu cume. No entanto, Nina Rodrigues, como todos os intelectuais brasileiros da sua época, se, de um lado, assimilava essas teorias, do outro, tinha à sua frente a nossa realidade social que as desmentiam frontalmente. Isto o levou a antecipar-se, algumas vezes, intuitivamente, à ciência oficial da época. Apesar disso, aceitou, no fundamental, a teoria da inferioridade racial do negro. Mas, esta posição equivocada de Nina Rodrigues já foi suficientemente elucidada por discípulos seus, especialmente Artur Ramos. Há, porém, uma série de outras questões abordadas por ele e que os estudos africanistas posteriores vieram repor em outras bases, avançando muito a partir das suas posições.

Em vista de tudo isto é lamentável que a presente reedição saia sem ser uma edição crítica, isto é, sem uma introdução redigida por um especialista e notas de pé de página explicativas de uma série de problemas abordados insatisfatoriamente por Nina Rodrigues, comparando-os com a forma através da qual as ciências sociais, especialmente a Antropologia os encaram atualmente.

Sua obra pioneira, clássica, é, de fato, uma coluna na qual os estudos do negro brasileiro têm de se apoiar firmemente. No entanto, quando em 1935 Artur Ramos reeditou "O Animismo Fetichista dos Negros Baianos" do mesmo autor, embora afirmando não se tratar de uma edição crítica no sentido rigoroso do termo, enriqueceu-a com uma série de notas de pé de página, recolocando corretamente uma série de problemas abordados no livro. Não se compreende, portanto, que a sua obra mais importante saia, agora, apenas com uma orelha

³ Freyre, Gilberto: — *Interpretação do Brasil, Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamamento de raças e culturas*, Ed. José Olímpio, R. de Janeiro, 1947, p. 84.

1. Rodrigues, Nina: — *Os Africanos no Brasil, Cia. Editora Nacional/MEC, 4ª edição, São Paulo, 1976.*

convencional, repetitiva de coisas já sabidas sobre Nina Rodrigues, assimada pelo diretor da coleção (A)mérico (I)acobina (L)acombe, e, como introdução ainda o prelácio de Homero Pires que possui, atualmente, um valor apenas histórico, informando sobre a maneira como o livro foi encontrado e-montado após a morte do autor.

É indesculpável, por exemplo, que o livro não tenha sido entregue para ser comentado a um especialista convededor da obra de Nina Rodrigues, pois eles não faltam. Um Waldir Freitas de Oliveira, um Vivaldo da Costa Lima, um Roberto Moita, para citarmos apenas três entre os muitos existentes, poderiam ter feito esse trabalho, o que facilitaria enormemente as pesquisas dos especialistas e universitários (especialmente destes últimos) que irão recorrer ao livro.

Daremos apenas alguns exemplos de aspectos que poderiam ser elucidados e que, na obra de Nina Rodrigues se encontram limitados pelo nível de desenvolvimento insatisfatório das ciências humanas do tempo. No capítulo das insurreições baianas, por exemplo, deveria o encarregado desse trabalho ter corrigido as datas do início de duas delas: as de 1826 e 1830. Deveria, também, rever o problema dos manuscritos árabes apreendidos pela polícia na insurreição de 1835, pois Nina apóia-se na tradução dos mesmos feita pelo negro Albino quando, atualmente, há o trabalho do prof. Rodolf Reichert² no qual esses documentos são traduzidos literalmente e interpretados por um especialista o que permite ao estudioso um confronto com os traduzidos pelo negro Albino a pedido das autoridades.

Outro fato que devia ser abordado: a origem do termo *malê*, que Nina Rodrigues, apesar de intuitivamente ter-se aproximado da realidade, não conseguiu analisá-lo convenientemente, cabendo ao professor Reichert e ao professor Vivaldo da Costa Lima, o último com um trabalho de alto nível científico, abordá-lo em termos satisfatórios. A dúvida de Nina quanto à forma como Zumbi morreu é hoje injustificável, depois da documentação que Ernesto Ennes publicou no seu livro "As Guerras nos Palmares".³ A origem dos negros brasileiros no seu conjunto, da forma como é apresentada por Nina Rodrigues também deveria ser revisada, desfazendo-se o exclusivismo sudanês por ele sugerido, indicando-se fontes que retificam ou complementam a sua visão unilateral.

Para exemplificar, concluindo, vamos nos referir a uma das ilustrações reproduzidas por Nina e que tem por legenda: "Bastão de régulo africano." Para o tempo em que o livro foi escrito isto era o máximo que se podia exigir. No entanto, sabe-se, agora, que aquela fotografia reproduzia os *edan*, usados na parte

2. Reichert, Rodolf: — Os Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia, Ed. Universidade Federal da Bahia (Centro de Estudos Afro-Orientais). Salvador, 1970. No mesmo sentido há o trabalho do professor Vincent Monteil: *Analise des 25 Documents arabes des Malês de Bahia (1835)* — Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire — Série B — Sciences Humaines — Tome XXIX, n°s 1-2, janvier-avril, 1967.

3. Ennes, Ernesto: — As Guerras nos Palmares, 1º vol. Domingos Jorge Velho e "Tróia Negra", 1º vol. Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1938.

religiosa do ritual *Ogboni*. A *Ogboni*, como se sabe, era uma sociedade iniciática africana poderosíssima da qual muitos escravos baianos participavam. Se acrescentarmos que essa sociedade iniciática africana, transplantada para a Bahia, participou das insurreições escravas do século XIX, podemos ver como a elucidação do significado dessa peça mostra, até que ponto a *Ogboni* influiu nos planos organizacional e ideológico desses movimentos contra os brancos, pois possuía, na África, uma bem estratificada hierarquia político-religiosa. A peça demonstra, pois, como essa associação se mantinha ainda na Bahia e até que ponto a parte ritualística se conservava em funcionamento.

Tudo isto deveria fazer parte de um estudo sistemático, feito por um especialista que abordasse, inclusive, a evolução posterior do *candomblé* (ritual e culto) a fim de que o livro, além do seu valor de clássico e sua importância documental readquirisse uma utilização científica mais atual, o que a presente edição, lamentavelmente, não proporciona.

Livro indispensável a todos os estudiosos do problema, repetimos. "Os Africanos no Brasil" continuará, evidentemente, sendo de grande utilidade para sociólogos, antropólogos e historiadores. Mas poderia ser bem mais útil se a editora valorizasse mais a edição e a tivesse transformado em um instrumento de trabalho científico também para os jovens universitários, que se iniciam nesses estudos. num tempo de desinformação quase total das nossas raízes étnicas, sociais, culturais e históricas.

OS DILEMAS DA NEGRITUDE

A reunião realizada em Dakar no mês de janeiro — entre os dias 7 a 14 de 1974 — “Negritude e América Latina” da qual participamos, veio mostrar a existência de uma série de incomprensões que devem ser analisadas para que possam ser devidamente esclarecidas. Trata-se do próprio conceito de *Negritude*, da sua validade como categoria científica no quadro das Ciências Sociais.

Pelas posições assumidas por alguns participantes daquele colóquio — especialmente os professores German de Granda, da Espanha e René Ribeiro, do Brasil — nota-se que alguns dos seus participantes não têm, ainda, uma posição existencial dinâmica, baseada na *negritude*; — mas, pelo contrário, confundem o termo com um possível estereótipo que caberia ser elucidado e desmascarado científicamente por eles, usando categorias científicas capazes de desmistificá-lo. Em outras palavras: estavam à direita da *negritude*...

Procurando ver a *negritude* apenas como uma atitude dos negros face ao mundo dos brancos, tentaram, por isto mesmo, fazer uma análise que nos levaria a uma posição metodologicamente equivocada, pois a veríamos apenas como um conceito para ser estudado, nunca uma ideologia para ser vivida e aplicada. Ou seja, procuraram analisar a *negritude* de fora para dentro, etnocentricamente, sem verem até que ponto isto vem demonstrar a sua incompreensão sobre o que lhe é mais relevante, isto é, a sua *praxis* — certa ou equivocada, não importa —, a possibilidade de ser usada como instrumento de conhecimento e ação no processo de transformação de uma realidade problemática. Porque, se a *negritude* é apenas uma atitude psicológica de revolta inconsciente e vaga de negros intelectuais frustados no mundo dos brancos, então não tem nenhuma validade científica perdendo entre as milhares de vozes sem eco no imenso deserto do protesto social não conscientizado.

Mas, se a *negritude* (ou qualquer outro nome que a designe) é a generalização das contradições criadas em uma sociedade opressiva e se ela exterioriza — em termos de conscientização — exatamente o lado mais irracional dessas contradições, então é um instrumento de conhecimento válido a partir daquele conceito de Hans Freyer, segundo o qual só sabe algo sociologicamente quem quer algo socialmente. Isto é: a negritude como método de observação participant, representa a unidade entre a teoria e a prática no sentido de desaliensar não apenas as populações negras, mas todos aqueles estratos populacionais que, de uma maneira ou de outra, se sentem oprimidos e/ou marginalizados pelo sistema dominante em qualquer parte.

Por isto mesmo (em que pese a opinião de certos cientistas sociais acadêmicos presentes) o colóquio de Dakar não foi uma reunião sobre o *negro*, como pretendem alguns, mas sobre o conceito polêmico de *negritude* relacionado com determinada área geográfica: a América Latina. Isto porém não foi compreendido por alguns (felizmente minoria), que desejavam um encontro “higienizado”, segundo a expressão de Nicanor Santa Cruz, do Peru, que teve oportunidade,

no plenário, de travar, várias vezes, debates sobre o assunto. Queriam o negro como objeto de estudo sociológico ou antropológico para enriquecimento dos seus conhecimentos acadêmicos.

Ora, quem tem informação — pelo menos superficial — da bibliografia antropológica e sociológica das áreas acadêmicas, sabe muito bem como esses sábios se aproveitam do problema do negro para teses de doutoramento, como se estivessem fazendo pesquisas com a *Drosophila Melanogaster*.

Por outro lado, as origens da aristocratização da própria *negritude* não são de hoje. Prendem-se, historicamente, aos próprios motivos que a fizeram nascer, num determinado momento em um determinado lugar. Como todos nós sabemos, a negritude nasceu de um protesto *intellectual* de negros de formação cultural europeia. Tomando conhecimento da diferença de tratamento e da inferiorização que os europeus impunham à sua “raça”, escritores como Aimé Césaire, L. Sédrar Senghor, Leon Gontran Damas e outros, aproveitando-se, inclusive, de ritmos poéticos brancos (Césaire aderiu ao surrealismo) iniciaram o movimento chamado *Negritude* o qual, em última instância, era um movimento europeu. Foi, aliás Aimé Césaire quem no seu *Cahier d'un retour au pays natal*, em 1939 empregou pela primeira vez a palavra *negritude*. Para ele significava “o simples reconhecimento do fato de ser negro e a aceitação desse fato de nosso destino”, enquanto para Senghor significava “a soma total dos valores africanos”.

O marco inicial mais significativo da *negritude* como movimento literário foi a publicação da revista *Légitime Défense* em Paris, em 1932. A iniciativa foi de um grupo de estudantes antilhanos liderado por Etienne Lero, René Ménil, Jules Monnerot e outros. A vida da publicação foi efêmera: circulou apenas o seu primeiro número. A razão do fracasso foi a série de pressões que o grupo sofreu, inclusive dos seus conterrâneos conservadores. Mas, a iniciativa deixou a sua influência e em 1934 outro grupo fundou o jornal *L'Étudiant Noir*. Esse grupo contava com nomes que depois seriam famosos como Aimé Césaire, o guianense Léon Gontran Damas e Senghor. Outros que pertenceram ao grupo e que hoje são famosos: Ousmane Socé, Birago Diop, Leonard Sainville e Aristide Maugé. O jornal era definido como “um jornal corporativo e de combate, tendo por objetivo o fim da tribalização, do sistema de clãs em vigor no bairro latino. Cessamos de ser um estudante martiniano, guadalupano, guianense, africano, malgache, para sermos um único e mesmo estudante negro”. Senghor analisando o conteúdo desse jornal, escrevia que várias tendências ali se expressavam: “Césaire condizia a luta, antes de tudo contra a assimilação dos antilhanos. De minha parte eu visava, sobretudo, analisar e exaltar os valores tradicionais da África negra”.

Se, inicialmente, a *negritude* foi combatida pela ala mais conservadora dos negros, passou, depois, a ser combatida pela sua ala mais radical. O nigeriano Wole Soyinka dizia sobre o movimento que “o tigre não precisa proclamar a sua dignidade”.

135323 | 135324 | 135325

Historicamente isto correspondia ao grau de conscientização que essas élites intelectuais negras tinham da sua problemática, ainda que embrionariamente, sem um horizonte projetivo definido. Esses intelectuais transformaram-se, assim, de um lado em camada consciente da opressão que sofriam como negros letreados, mas, ao mesmo tempo, não incorporavam o seu protesto estético ao protesto social e, político passivo e muitas vezes ativo de milhões de negros africanos os quais, sob as condições do colonialismo, sobre viviam explorados na África Negra.

Alguns souberam posteriormente sincronizar o seu protesto estético (a *negritude*) nos seus primórdios foi um movimento de reivindicação estética) a uma

práxis política, como é o caso de Senghor, ex-presidente da República do Senegal,

embora o seu exemplo possa ser muito bem apresentado como o exemplo de

uma frustração e de um equívoco.

Da *negritude* de Senghor à estratégia do neocolonialismo na África a diferença é mínima.

Mas, de um modo geral, essa fase da *negritude* foi se dissolvendo em facções que se digladiavam ou se friccionavam, sem encontrarem uma norma de ação africana plebética para dar-lhe continuidade em termos globais.

Isto levou a que muitos intelectuais negros que surgiram posteriormente assumiram uma posição radicalmente negativa frente à *negritude* tradicional, como, por exemplo, o caso do notável sociólogo do Daomé Stanislas Adotevi que afirma ser a *negritude* a "forma branca de se ser negro".¹

Mas, com os movimentos de libertação das nações africanas, a participação dessas nações no conjunto das forças do Terceiro Mundo, o conceito de *negritude* adquiriu um novo combustível dialético.

Vindo do movimento chamado da Sorbone, a primeira manifestação da *negritude* no Brasil, colocou em discussão os mesmos princípios a que nos referimos, fazendo com que, sem maior processo de filtragem, os negros que desejavam uma ideologia desalienadora assimilassem a *negritude* como nos foi injetada inicialmente da Europa. Mas, enquanto para os africanos, em consequência do processo da luta dos seus povos contra o colonialismo, o conceito de *negritude* teve de se descongelar e adquirir novos contornos ou ser mesmo negado, no Brasil não havendo tal motivo polarizador (a *práxis política*) a *negritude* ficou praticamente estagnada naquelas categorias aristocratizantes que a originaram na Europa e era praticada por uma élite negra.

É verdade que vários movimentos negros se organizaram, levantando reivindicações de forma independente. Embora sem terem conscientemente ligações com os grupos europeus da *negritude*, com eles coincidiam no nível de desejarem romper com uma série de barreiras que marginalizavam o negro brasileiro.

Com o advento do Estado Novo, em 1937, muitos desses grupos tiveram de se dissolver. Uns voluntariamente. Outros compulsoriamente, como é o caso da

Frente Negra Brasileira. Ficaram apenas algumas organizações recreativas, exatamente aquelas que tinham uma parcela bem menor de consciência dos problemas dos negros (consciência étnica), especialmente em São Paulo. Somente com o chamado movimento de redemocratização do Brasil, advindo em 1946, foi que os negros voltaram a se reagrupar em nível não mais de simples comunidades recreativas ou religiosas.

Mas, muitos desses movimentos surgiram aproveitando-se não da experiência dos duros e ásperos tempos do Estado Novo, mas dos modelos europeus que, a esta altura, já estavam superados, e, inclusive, abandonados por muitos dos seus iniciadores no Vello Mundo.

É nesta conjuntura que surge, em 1944, o Teatro Experimental do Negro, liderado por Abdias do Nascimento. Era, de fato, um conjunto que apresentava a *negritude* de forma consciente, desejando, através dessa ideologia, organizar os negros no Brasil. O movimento editou ainda o jornal *Quilombo* no qual o pensamento e a proposta do TEN se expressavam. Mas, o que esse grupo apresentava à grande comunidade negra marginalizada nas favelas, nas fazendas de cacaú e de algodão, nas usinas de açúcar, nos alagados e nos pântanos das grandes cidades? Nada.

Isto levou a que a *negritude* dessa fase, apesar dos protestos de grupos negros isolados, como o de Solano Trindade, que lutou até a morte para dar uma conotação popular e revolucionária à *negritude*, o certo é que a sua aristocratização e intelectualização se desenvolveram de modo inequívoco. O grupo do Teatro Experimental do Negro que organizou o Instituto Nacional do Negro, procurou imprimir às suas atividades um cunho de elite intelectual negra. Segundo um dos seus teóricos, o sociólogo Guerreiro Ramos, o movimento objetivava a "de pelo teatro adestrar homens de cor nos estilos de comportamento de classe média superior".²

Acreditava, assim, o senhor Guerreiro Ramos que, através de simples catar-se poderia resolver o problema do negro no Brasil. "A tese social do TEN — escreve ele — pode ser chamada de grupoterapia". Ainda analisando as reuniões da Conferência Nacional do Negro, realizada em 1949, dizia Guerreiro Ramos, considerando o comportamento de um dos seus participantes: "Outro orador afirma que a finalidade da Conferência deveria ser protestar contra o preconceito de cor e perguntar à mesa se esta não entende assim. Responde um membro da mesa que não: que a conferência tinha um sentido positivo e considerava secundária a questão do preconceito de cor".³

Prova desta posição elitista em relação ao conjunto da população negra, é uma afirmação de Abdias do Nascimento na mesma Conferência. Dizia ele: "A

2. Ramos, Guerreiro: — *Uma Experiência de Grupoterapia*, in *Relações de Raças no Brasil*, Ed. Quilombo, Rio de Janeiro, 1950, p. 23.

3. Ramos, Guerreiro, *Op. cit.* p. 25.

mentalidade da nossa população de cor é ainda pré-letrada e pré-lógica. As técnicas sociais letradas ou lógicas, os conceitos, as idéias não a atingem".⁴

Neste plano de enfoque do problema do negro, isto é, dentro da ótica de uma intelectualidade negra pequeno-burguesa que usava a *negritude* como fronteira ideológica para separá-la da grande massa marginalizada das favelas, dos mocambos do Nordeste, dos cortiços e de outros locais e áreas onde se concentra a população e a problemática do negro no Brasil (considerado pré-letrado e pré-lógico), este comportamento intelectualizado e elitista da *negritude* levou a que ela fosse se desgastando. Desgastando-se paulatinamente, à medida que esses grandes contingentes populacionais marginalizados procuravam um conjunto de idéias no qual se pudessem apoiar para explicar a situação em que se encontram e visualizar a possibilidade de transformá-la. Nisto a *negritude* aristocrática falhou. Falhou lamentavelmente. Os seus antigos líderes no Brasil, atualmente procuram apenas atenuar as tensões que derivam da polarização da riqueza e poder na área branca, e de pobreza e subordinação na área de negros e pardos.

Tanto isto é verdade que, de uns tempos para cá, toda a simbologia que era afirmação da etnia negra, e, portanto, de uma negritude subacente mas sensível, está sendo substituída por outra. Luís Gama deixou de ser o grande símbolo admirado nas festas de 13 de maio em São Paulo. Foi substituído pelo símbolo passivo e masoquista da Mãe Preta. Desta forma, tudo aquilo que representava uma posição afirmativa, um símbolo de virilidade e dinamismo social foi, ou está sendo substituído por símbolos que espelham os negros e os seus descendentes como meros objetos de trabalho e que somente devem ser glorificados como e enquanto objetos.

Felizmente, nota-se na juventude negra atual uma vontade de reencontrar a dignidade negra que se conjugará à dignidade de todos aqueles que criaram a riqueza nacional, porém que, por uma série de razões, atualmente estão marginalizados.

4. Nascimento, Abdias do: "Espírito e Fisionomia do Teatro Experimental do Negro", *Loc. cit.* p. 10. No mesmo local diz ainda Abdias do Nascimento: "Não é com eleucrações de gabinete que atingiremos e organizaremos esta massa, mas captando e sublimando a sua profunda vivência ingênua, o que exige a aliança de uma certa intuição morfológica com o senso sociológico. Com estas palavras desejo assinalar que o Teatro Experimental do Negro não é, nem uma sociedade política, nem simplesmente uma associação artística, mas um experimento psicosociológico tendo em vista adesivar gradativamente a gente negra nos estilos de comportamento da classe média superior da sociedade brasileira. (...) Temos conseguido tudo sem agressividade. Por exemplo: levar domésticas e operários humildes para o palco do teatro de maior responsabilidade do Brasil: o Municipal; reunir em nossas festas e atos sociais diplomatas de várias cunhadas, a melhor sociedade do Rio. Todas essas têm sido ocasiões estimuladoras do desenvolvimento da personalidade, ensejadas pelo T.E.N. a negros e mulatos. E, ainda com absoluto sucesso, promovemos a valorização social da mulata e da negra através de concursos anuais da 'Rainha das Mulatas' e da 'Boneca de Pixé', realizando, assim, um programa de formação do gosto estético popular e de exaltação dos valores genuinos da civilização brasileira".

Por tudo isto, o colóquio de Dakar serviu para que, dentro de um contexto novo, a *negritude* fosse colocada como uma ideologia dinâmica, filha das corradigés de uma sociedade que possui, ainda, enormes faixas populacionais marginalizadas, no plano do desemprego e do subemprego. Desta forma, delimitou-se a sua função numa área do Terceiro Mundo — a América Latina — como um conjunto de idéias polarizadoras e dinamizadoras, capazes de fazer com que aquelas populações que estão e se sentem frustradas na sua potencialidade de produção e aquelas áreas ou nações que também se sentem oprimidas por injunções que independem das suas forças internas, possam compreender os mecanismos que as frustram e oprimem.

Neste particular foi muito claro o discurso de encerramento proferido pelo sr. Alione Sene, ministro da Educação do Senegal, no clávele de Dakar. Com veemência e muita objetividade traçou as coordenadas do que ele chama de *negritude* no atual estágio de desenvolvimento do mundo e a sua função cultural e política. É uma peça que reformula, a partir de uma visão realista e operacional da *negritude* a sua função, especialmente na América Latina e em toda a área do chamado Terceiro Mundo. Para ele, cabe, através da *negritude* a criação de um Mundo Novo, de um americano do Sul novo e de um negro novo. Isto irá formar a civilização do Universal. Neste processo de transformação a *negritude* desempenhará, como etapa de pensamento, o mesmo papel que os filósofos do século das Luzes, precursores da revolução de 1789 desempenharam, porque expressa uma vontade de libertação política e de desenvolvimento econômico e cultural. Depois de mostrar as afinidades culturais entre os dois continentes, África e África, bem como a participação dos negros nos movimentos de emancipação latino-americanos, têm sentido as suas marcas profundas.

O ministro Alione Sene terminou a sua alocução afirmando que uma nova economia está em vias de se instaurar, fato que trará à humanidade a esperança de um novo equilíbrio entre todos os povos nos planos políticos, econômico e cultural.⁵

Conforme podemos ver, pelo pequeno resumo que fizemos do seu discurso, a *negritude* reformulada indica uma nova etapa no seu significado, deixando de ser apenas um protesto adstrito a grupos intelectualizados para abarcar, no seu contexto, a significação de toda uma problemática de contestação. O que significa, em última instância, a negação da negação hegeliana, ou seja a *negritude* será transformada no seu oposto: na sua negação dialética.

5. Sene, Alione: Allocution Prononcée par monsieur Alione Sene, ministre de la Culture à l'occasion de la Cloture du Colloque "Negritude et Amérique Latine", (mimeografado).

ESBOÇO DE UMA SOCIOLOGIA DA REPÚBLICA DE PALMARES

1 — Conseguir-se uma aproximação satisfatória com o tema sobre o qual vamos falar é muito difícil. Uma série de razões contribui para que, à medida que nos integramos na análise e interpretação internas da República de Palmares, nos deparamos com barreiras de ordem informativa, ideológica e metodológica; sem contarmos aquelas mais comuns que surgem e se cristalizam em face de uma memória histórica e sociológica desfigurada e reificada pela maior parte dos cientistas sociais acadêmicos que analisam o tema.

Isto é compreensível se levarmos em consideração que toda a documentação que se conhece sobre Palmares, é aquela fornecida pelo dominador, pelo colonizador, isto é, não temos outro código de informação a não ser aquele que os seus destruidores nos oferecem. Desta forma, o cientista social não acadêmico tem de se postar em uma posição muito cautelosa, a fim de reinterpretar criticamente esses documentos, sabendo discernir heuristicamente até onde vai a fantasia ocasional, o interesse ou a ideologia repressiva na elaboração do seu texto e onde se situa a veracidade do fato narrado e/ou interpretado.

Achamos, por isto, que ainda não podemos, a não ser com muita cautela, elaborar uma interpretação sistemática da realidade social de Palmares, a sua estrutura interna, o seu dinamismo e o ritmo desse dinamismo, a não ser de forma aproximada.

Outros obstáculos se somam a estes. Um deles foi a destruição quase total da primitiva população de Palmares ou o seu envio para outras áreas depois da sua derrota, o que proporcionou a criação de um vazio de memória histórica, fato que impede o pesquisador de recolher, na região, informações orais, tradições, lendas e mitos capazes de dar uma representação simbólica do que os atuais ocupantes das terras na região possuem do fato histórico. Finalmente, por ser Palmares uma república que seguia a tradição africana, tinha uma estrutura de transmissão de pensamento, comunicação e experiência grupal fundamentalmente oral.

Na África a tradição oral é praticamente responsável pela transmissão da memória coletiva. Vários gêneros de comunicação neste sentido existem para que isto possa ser realizado. Temos: 1. a poesia, forma de expressão mais freqüente. Refere-se quase sempre ao passado da África, às civilizações que se sucederam e às culturas que lhes deram suportes; 2. o *conto*, que são grupos de fábulas, lendas, mitos intercalados com fatos reais, terminando o narrador ilustrando-o com um preceito moral; 3. os *provérbios*, máximas populares que exprimem, através de imagens, uma regra de conduta ou um conselho de moral social; 4. o *ditado* que difere do provérbio pelo fato de ser uma sentença que expressa o ideal de uma conduta ética.

A DÍVIDA NÃO RESGATADA

Se alguém furtar um boi, ou uma ovelha, e os matar, ou vender, restituirá cinco bois por um boi, e quatro ovelhas por uma ovelha.

2 — Se um ladrão for achado arronbando uma casa ou escavando, e sendo ferido, morrer, aquele que o feriu não será culpado da sua morte.

Exodo. Cap. 22 — I, II.

Outras formas de literatura oral africana são:

- Os poemas cantados (aiôs).
- As adivinhações.
- Os cantos e coros religiosos.
- As canções de invocações místicas.
- Cenas da vida cotidiana.

Os depositários dessas tradições e formas de comunicação orais nas sociedades africanas poderão ser enumerados da seguinte forma:

1. Os detentores da autoridade política.
2. Os nobres.

3. Os chefes de cultos.

4. Os velhos contadores.¹

Evidentemente não há possibilidades de se verificar empiricamente até onde Palmares reproduziu, integral ou parcialmente, essa estrutura de comunicação oral africana no seu território, mas será interessante, ao se estudar a sua realidade social, levar em conta que, ao que tudo indica, esse código se conservou pelo menos parcialmente. De outra forma teriam sido apreendidos documentos tanto durante a fase das diversas expedições punitivas, como após a sua derrota final. Quebrada, em Palmares, a continuidade das organizações, segmentos ou pessoas que funcionavam com a tarefa de passarem a experiência comunitária de geração a geração, extinguiu-se praticamente essa memória coletiva, sem deixar vestígios significativos no presente.

De tudo isto surge a dificuldade de se conseguir aquilo que poderíamos chamar de uma visão exata ou aproximativa da estrutura e do ritmo da dinâmica interna da República de Palmares. Finalmente, como coroamento dessas dificuldades, há todo um passado de historiografia tradicional, conservadora e ideologicamente comprometida com o colonizador e que procura esconder, escamotear ou deformar o verdadeiro significado e a importância sociológica, histórica, política e humana que foi Palmares, apresentando tão importante fato como sendo apenas "um valhaço de bandidos e marginais".

Para fazermos uma análise sociológica da estrutura da República de Palmares, teríamos de aceitar um desafio que não cabe ser enfrentado senão parcialmente no atual estágio em que estão os estudos palmarinos.

Se objetivássemos fazer um trabalho sistemático (o que não é o nosso caso) abordando essa dinâmica decorrente da sua estrutura, teríamos de estudar as suas técnicas agrícolas e outros tipos de produção; o que se produzia e especialmente como se realizava essa produção; a interação do núcleo dirigente com camadas e/ou grupos de poder da sociedade colonial; a interação dos palmarinos com os escravos e negros dos engenhos e fazendas; a dinâmica interna da República nos seus diversos níveis; língua falada; estrutura organizacional do núcleo diri-

gente; forma fundamental de propriedade; organização familiar; sistema de parentesco; religião predominante; estratificação social interna; formas de dominação e subordinação fundamentais; estrutura do grupo religioso; existência (ou não) do feiticeiro com o monopólio do sagrado; organização militar e sua hierarquização interna; nível de poder político desse núcleo militar; sistema de distribuição de excedentes, etc.

Como se pode ver, por esta simples enumeração sumária e evidentemente incompleta a tarefa seria impossível de ser realizada, pelo menos por uma pessoa, no espaço limitado de que dispomos.

E óbvio que para que isto acontecesse de maneira satisfatória seria necessário um trabalho de equipe que pesquisasse em cima dos novos documentos existentes e que fosse, ao mesmo tempo, seguidora de um método histórico-sociológico dinâmico, dialético, capaz de penetrar na essência cada vez mais profunda dos fatos e processos, percebendo a interconexão de cada um, a sua hierarquização e a importância de cada um deles nessa dinâmica.

2 — Uma tentativa de descrição inicial da economia de Palmares deverá co-meçar, segundo pensamos, por um inventário das terras, suas qualidades e limitações para a prática da agricultura, recursos hidrográficos, vegetação, fauna regional e grau de pluviosidade, entre outras coisas. Evidentemente que isto seria uma preliminar necessária para se ter uma idéia da base física da república, embora, conforme posteriormente procuraremos analisar, não é isto o determinante na organização e desenvolvimento da república, pois outros elementos de ordem social, econômica e cultural irão dar conteúdo à dinâmica dessa realidade.

Segundo a maioria daqueles que escreveram sobre Palmares, a República estava situada em uma das regiões mais férteis da Capitania de Pernambuco, na região atualmente pertencente ao Estado de Alagoas. Para Edison Carneiro a região era montanhosa e difícil — cônvoros, colinas, montes, montanhas, rochedos a piche se estendiam a perder de vista. . . Vinha desde o planalto de Garanhuns, no sertão de Pernambuco, atravessando várias ramificações dos sistemas orográficos central e oriental até as serras dos Dois Irmãos e do Bananal, no município de Vícosa (Alagoas), compreendendo, entre outras, as serras do Cafuchi, da Jussara, da Pesqueira, do Comonai e do Barriga — o "óiteiro da Barriga" — onde se travou a maior parte dos combates pela destruição final dos Palmares².

Décio Freitas, mais abrangente, descreve a região como "uma faixa litorânea com 230 quilômetros de extensão, um planalto de pouca altitude ladeando a nessa do litoral, e uma área mais ou menos considerável de terras altas. A costa baixa, sem acidentes e batida por vagas oceânicas não é convidativa à navegação, sendo a ponta de Jaraguá o único ancoradouro seguro em todo o trecho de Recife para baixo até a Bahia. Os rios que vazam para o mar são represados pelos alisões

1. UNESCO. — *La Tradition orale africaine*, s/d, pp. 13/14.

2. Carneiro, Edison: — *O Quilombo dos Palmares*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1947, p. 28.

atlânticos, o que explicaria a formação de inúmeras lagoas características da região. (...) Ao se refugiarem nos Palmares, os escravos tiravam Partido do tipo de região que em todos os tempos constituiu o ponto forte das classes subalternas quando se sublevam — a montanha inhóspita, precisamente porque ali não chega o braço do Estado, ou pelo menos só chega com grande dificuldade".³

Sumariamente descrita a região em que se localizava a República de Palmares, vejamos, agora, como os seus habitantes chegaram e se multiplicaram nessa área. Rocha Pitta diz que foram quase quarenta negros da Guiné dos engenhos de Porto Calvo, no início, depois em bandos e de forma constante, homiziando-se nas matas de Palmares que iniciaram o primeiro quilombo. Aproveitando-se da impenetrabilidade da floresta e também da fertilidade das terras, da abundância de madeira, caça, facilidade de água e meios de defesa da região, foram-se aglomerando, reunindo gente e aumentando consequentemente a sua população.

O crescimento demográfico da República continua a partir desse núcleo básico de forma ininterrupta, diversificando-se, apesar do desgaste que as perdas em ações militares para a defesa do reduto proporcionavam. Diversas situações surgiram, permitindo, por outro lado, o aumento das fugas que iriam fazer engrossar a sua população. Uma delas foi a ocupação holandesa em Pernambuco que desarticulou e desorganizou as estruturas de dominação portuguesa e nativas, criando condições para que os escravos, aproveitando-se dessa situação de desarticulação dos mecanismos de controle social e repressão fugissem para as matas, especialmente para Palmares.

Além das fugas desses escravos dos engenhos havia, para aumentar a sua população (fora o aumento demográfico decorrente dos nascimentos registrados no quilombo) o ingresso no território palmarino integrando-se na República, de índios, "salleadores, fugitivos da justiça de um modo geral e elementos de todas as demais etnias que se sentiam oprimidos pelo sistema escravista. Certamente havia também brancos e brancas, pois, de outra forma não se explicaria a existência, em 1644, entre os aprisionados por Rodolfo Baro de "alguns mulatos de menor idade".

Nos assaltos que eram feitos às populações locais, certamente os negros palmarinos raptavam não apenas negras, mas brancas também. Falase que Zumbi tinha, entre as suas mulheres, uma que era branca. Devemos notar, a respeito, que o problema do equilíbrio entre os sexos em Palmares deve ter sido muito sério, pois, na seleção que o sistema de importação de negros realizava para o suprimento de escravos no Brasil a proporção de mulheres era bem menor que a de homens, calculando-se, segundo estimativas, de três homens para uma mulher. Desta forma, para que se estabelecesse um equilíbrio sexual relativamente estável, levando-se ainda em conta que Palmares era uma república poligâmica, a necessidade de se conseguirem mulheres fora da reprodução natural do reduto era imperativo.

³. Freitas, Décio: — Palmares — a guerra dos escravos, Ed. Movimento, P. Alegre, 1973, p. 40.

sidade de se conseguirem mulheres fora da reprodução natural do reduto era imperativo.

O certo, porém, é que através do crescimento vegetativo e do raptor de mulheres, da adesão de escravos e escravas dos engenhos e do aprisionamento de escravos passivos, a população de Palmares chegou a ter entre 20 a 30 mil habitantes, população que no nível de povoamento da época no Brasil e na região em particular era desafiador. Transformouse Palmares no mais sério obstáculo ao desenvolvimento da economia de escravismo colonial da região. Como a região, na época, era a mais importante para o prosseguimento e a prosperidade desse tipo de economia, podemos aquilatar a preocupação que Palmares representava para as autoridades da Metrópole.

Montado neste binômio (território e população) é que a sociedade civil de Palmares se estrutura e se dinamiza. Organizase criando um espaço humano e social dentro do espaço físico. Por diversas circunstâncias os quilombos, ou cidades da República de Palmares, começam a se formar, de acordo com o processo de desenvolvimento e diferenciação da divisão do trabalho internos. Surgem, em consequência da diversificação de funções das várias camadas e estratos no sistema produtivo, quilombos que tinham atividades sociais específicas. Assim, segundo documento aproveitado por Edison Carneiro e que usamos agora, era a seguinte a distribuição territorial dos principais quilombos que constituíam a República: a 16 léguas de Porto Calvo ficava o quilombo de Zumbi; a 5 léguas mais ao norte o mocambo de Acotirene; a leste destes, dois mocambos chamados das Tabocas; 14 léguas a noroeste destes mocambos, o de Dambrabanga; 8 léguas mais ao norte, a "cerca" de Subupira; 6 léguas mais ao norte a "cerca real" do Macaco; 5 léguas a oeste, o mocambo de Ossenga; a 9 léguas de Serinhém, para noroeste, a "cerca" do Amaro; a 25 léguas das Alagoas, para noroeste, o "palmar" de Andalaquitche, irmão de Zumbi; a 25 léguas a noroeste de Porto Calvo, o mocambo de Aqualtune, mãe do rei, afora outros menores, espalhados no seu território. Sabendo-se que a *léguia* é uma velha medida portuguesa que corresponde a aproximadamente seis quilômetros podemos calcular aproximadamente a extensão política e geográfica da República. Edison Carneiro avalia em 27 mil quilômetros quadrados a superfície de Palmares.

3 — Como se articulava, do ponto de vista lingüístico a população de Palmares? Décio Freitas diz que a língua era "basicamente o português misturado com formas africanas de linguagem," pensamento idêntico ao de Edison Carneiro. De fato, embora em uma expedição fale-se no envio de um "língua" (intérprete) para entender-se com os palmarinos, todos os elementos indicam que o português foi a estrutura lingüística que absorveu as palavras de origem africana usadas pelos negros para se comunicarem. Tem-se como quase certo que a maioria esmagadora dos negros habitantes da República era de origem banto. A professora Yeda Pessoa de Castro, em trabalho especializado de etnolinguística, mostra a precedência da importação banto em relação aos negros de outras partes da África.

Desta forma, na época da formação de Palmares, a importação de negros para a lavoura escravista — especialmente na área de Palmares — era basicamente banto. O gráfico abaixo indica a realidade desse argumento:

SÉCULOS DE IMPORTAÇÃO MACIÇA					
Atividade principal	XVI	XVII	XVIII	XIX	
Agropecuária	B	B/J	B/J	B/J	
Mineração	B	B/J	B/J/N	N/H	
Agricultura				N/J/H/B	
Serviços urbanos					

GRUPOS:

B = banto

J = Jeje/mina

N = nagô-iorubá

H = Hauçá

Fonte: Yeda Pessoa de Castro.

A mesma autora escreve que “no que concerne à influência dos povos de língua banto, ela foi mais extensa e penetrante por também mais antiga no Brasil. Isto se revela pelo número de empréstimos léxicos de base banto que são correntes no português do Brasil em geral — uma média de 71% — e pelo número de derivados portugueses formados de uma mesma raiz banto, inclusive os de conotação especificamente religiosa, sem que o falante brasileiro tenha consciência de que essas palavras são de origem banto. Exs.: *cacunda/corcunda*, *cacúla*, *subá*, *angu*, *jiló*, *carimbo*, *bunda*, *quiabo*, *dendê*, *dango*, etc.”⁴

Em outro trabalho — “Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia” — Yeda Pessoa de Castro escreve que “os empréstimos léxicos africanos no português do Brasil associados ao regime da escravatura, são em geral étimos bantos (*quilombo*, *senzala*, *mucama*, por ex.); depois Zumbi ou Ganga Zumba, nomes dos líderes de Palmares é título tradicionalmente atribuído a chefes locais no domínio banto. Sobre um outro plano, os folguedos tradicionais brasileiros que portam nomes denunciando influência banto, tais como *Quilombos*, *Congos*, *Mogambiques*, são atestados em diferentes zonas rurais do Brasil”⁵.

Finalmente, na sua comunicação ao “II Encontro Nacional de Lingüística”, Yeda Pessoa de Castro afirma que “nessas (as senzalas), onde se misturavam africanos de diferentes procedências étnicas a um contingente de indígenas, a fim de evitar rebeliões que pusessem seriamente em perigo a vida dos seus proprietários, numericamente inferiorizados e estabelecidos em áreas interioranas e isoladas, a necessidade de comunicação entre povos, lingüisticamente diferentes deve ter provocado a emergência de uma espécie de língua franca que chamaremos de *dialeto das senzalas*”.

Como vemos, há evidência ponderável (histórica, sociológica e etnolinguística) de que os bantos influenciaram, decisoriamente, na língua falada de Palmares, criando aquilo que poderíamos chamar, pelas mesmas razões etnolinguísticas e sociológicas apontadas pela professora Yeda Pessoa de Castro de *dialeto dos quilombos*, contudo sendo o código de linguagem através do qual eles se comunicavam. Ouví-então, por que não poderíamos chamar essa línguagem de *dialeto de Palmares*? É uma sugestão aberta à discussão.

4 — Vejamos, agora, como se estruturava e articulava a economia de Palmares. Devemos dizer que vamos sumarizar aqui, em primeiro lugar o que se produzia; em segundo lugar, como se produzia na República.

Achamos que no sistema produtivo de Palmares há, inicialmente, uma fase basicamente recoleitora, fase que, aliás, não desaparecerá, permanecendo em forma subsidiária durante toda a evolução da sua economia. Caça e pesca, fundamentalmente. São conseguidas pelos palmarinhos além de frutas, vegetais medicinais, óleo de palmeira, frutos como a jaca, manga, laranja, fruta-pão, coco, abacate, laranja-cravo, cajá, gonipapo e outras nativas, servindo para a sua alimentação. Além disso, a caça era facilitada pela abundância de animais na região: diversos gêneros de onças, anta, raposas, yeados, pacas, cutias, caitetus, coelhos, preás, tatus, tamanduás, quais e inúmeras outras espécies que davam base de alimentação, através da caça, capaz de suprir a população da República, pelo menos no início.

Além desse setor recolhedor devem destacar outro, o artesanal, no qual eram produzidos cestos, pilões, tecidos, potes de argila e vasilhas de um modo geral. Esse setor artesanal era o que produzia, também, grande parte do material bélico usado: facas, flechas, arcos e outros instrumentos venatórios e de guerra. Havia ainda a produção de instrumentos musicais, cachimbos de barro (para fumarem maconha), além de objetos de uso cotidiano.

Com o aumento progressivo da população da República, a sua diversificação social e uma estratificação maior nos diversos segmentos que a compunham, essa economia simples foi, paulatinamente, substituída pela agricultura intensiva, mas diversificada, ficando apenas como atividade complementar o setor recolhedor e artesanal. Usando técnicas de regado trazidas da África e uma longa experiência

4. Castro, Yeda Pessoa de: — A presença cultural negro-africana no Brasil: mito e realidade, Bahia, 1981, p. 4.

5. Castro, Yeda Pessoa de: — Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia, Publicação da Univ. Federal da Bahia, Salvador, 1980, p. 15.

6. Castro, Yeda Pessoa de: — Os falares africanos na interação social dos primeiros séculos (mimeografado).

agrícola, os palmarinos transformaram-se em agricultores. Posteriormente veremos como essa mudança no sistema de produção irá alterar os outros níveis organizacionais da República. O certo é que, a partir de determinado momento, Palmares passa a ter uma economia fundamentalmente agrícola, criando, excedentes para redistribuição interna e externa.

A base desse trabalho agrícola era a policultura, produzida intensivamente. Plantavam principalmente o milho, que era colhido duas vezes por ano. Depois da colheita descansavam duas semanas. Plantavam ainda feijão, mandioca, batata-doce, banana (pavoca) e cana-de-acúcar. Isto constituía a produção básica da agricultura palmarina, sendo o excedente distribuído entre os membros da comunidade, para as épocas de festas religiosas ou lazer, tempos de guerra ou trocado com vizinhos, pequenos sitiantes e pequenos produtores, por artigos de que a República necessitava.

Quanto à maneira *como* se produzia, podemos dizer que era um sistema de trabalho que se chocava com o latifundiário escravista tipo *plantation* que existia na Colônia. Comentando esta forma comunitária de produção existente em Palmares, Duvitiliano Ramos assim se expressa: "Distinguindo muitas 'roças ou plantações' onde abundavam bananeiras e canaviais, o cronista Blaer, implicitamente, desfazou como curiosidade específica dos quilombolas, em oposição com o sistema de sesmaria que imperava nos engenhos sob exploração holandesa, uma forma diferente de cultura, denunciadora de trabalho individual e não de trabalho por turmas, como se fazia nas terras dos engenhos. Não somente isso: a plantação variada de diferentes espécies, onde abundavam bananeiras (pavocais) e canaviais; e na lavoura do rei 'uma roça muito abundante' que tanto pode ser compreendida na variedade da plantação (abundante), como na extensão da área plantada, embora a expressão seja limitada: uma roça, como pode exprimir a ignorância do cronista quanto ao nome da plantação 'muito abundante'. O fato real, contudo, é que a lavoura do rei era diferente, na forma do trato da terra, das lavouras dos habitantes, que constituíam muitos roçados, com variados produtos, e ao rei resultava 'uma roça muito abundante', prometedora de farta colheita em várias espécies de produtos.

"Esta forma de cultura da terra — continua o mesmo autor —, introduzida nos quilombos, ganha consistência definitiva e afirma-se como característica social em confronto a relação geral anotada por Blaer. Arruamento, duas fileiras de casas, cisternas, um largo para exercícios, a casa-grande do Conselho, as portas do mocambo, palicadas e fortificações. E isto porque havia entre os seus habitantes 'toda a sorte de artifícies'. Um aldeamento progressista...?"

Concluindo afirma: "dissó se deduz que os quilombolas, ao repudiar o sistema latifundiário dos sesmeiros, adotam a forma do uso útil de pequenos tratos, roçados, base econômica da família livre; que o excedente da produção era dado

ao Estado, como contribuição para a riqueza social e defesa do sistema; que a solidariedade e a cooperação eram praticadas desde o início dos quilombos; que deve remontar aos princípios do século XVII; que a sociedade livre era regida por leis consagradas pelos usos e costumes; que não existiam vadios nem exploradores nos quilombos, mas, sim, uma ativa fiscalização como sói acontecer nas sociedades que se formam no meio de lutas, contra formas ultrapassadas de relações de produção: que, em 1697, já existiam, nascidos e crescidos, habituados àquele sistema, nos quilombos, três gerações de brasileiros natos, somando progressivamente a população de dezenas aldeamentos para mais de vinte mil indíviduos".⁷

Esta forma de organização dava, como consequência, uma economia de abundância. É outro estudo do assunto — Décio Freitas — quem a caracteriza da seguinte forma: "Faziam largo consumo de banana pacava, abundante na região. Criavam galinhas, suínos. Pescavam e caçavam. Mas, fato singular, não criavam gado a despeito das excelentes pastagens de certas áreas da região por elas diretamente controlada". E acrescenta mais: "É que nas comunidades negras reinava a fartura que oferecia um vivo contraste com a perene miséria alimentar da população do litoral. A abundância da mão-de-obra, o trabalho cooperativo e a solidariedade social haviam aumentado extraordinariamente a produção. O superproduto social se tornara abundante. Depois de alimentada a população, atendidos os gastos coletivos e guardadas em celeiros as quantidades destinadas às épocas de más colheitas, guerras e festividades, ainda sobrava algo para trocar por produtos essenciais das populações luso-brasileiras. O caráter nitidamente antieconômico do sistema escravista é ilustrado por esse contraste entre o rendimento do trabalho do negro quando livre e quando escravo. Era por ser escravo e não por ser negro, que ele produzia pouco e mal nas plantações e nos engenhos. O trabalho cooperativo de Palmares tinha um ritmo de produtividade muito maior do que aquele que se desenvolvia nos latifúndios escravistas; a superioridade da agricultura palmarina em relação ao trabalho escravo era facilmente verificável".⁸

5 — Analisemos, agora, quais eram as relações de produção que caracterizaram Palmares. Décio Freitas mais uma vez tem de ser citado. Diz ele que não há elementos seguros sobre o regime de propriedade da terra entre os palmarinos. Cabe conjecturar que as terras pertenciam à povoação como um todo. A plausibilidade da hipótese provém, em primeiro lugar, do fato de que os negros traziam da África uma tradição de propriedade coletiva da terra. Em segundo lugar, uma vez que o esgotamento do solo e razões de segurança determinavam periodicamente a mudança de toda a povoação para outro sítio, não teria sentido a propriedade privada da terra com todos os seus atributos, como compra e venda, sucessão, etc.?"

7. Ramos, Duvitiliano: — A posse útil da terra entre os quilombolas, *in Estudos Sociais*, nºs 3/4, Rio de Janeiro, dezembro 1958, pp. 396/398.

8. *Idem, ibidem.*

9. Freitas, Décio, *Op. cit.*

A dupla verificação de que Palmares se transformou em uma sociedade agrícola e que produzia para toda a comunidade, levava-nos a outro nível de análise e reflexão.

Quais as modificações estruturais significativas no interior da República, ao passar de simples ajuntamento seminômade, de um punhado de ex-escravos para uma república com território fixo pela necessidade de produção estável para alimentar a comunidade? Além da necessidade da formação de um Estado e um governo, como veremos depois, foi necessária a criação de uma força militar que resguardasse, dos ataques de fora a produção coletiva, a vida e a segurança dos seus habitantes.

Para acudir à segurança de um número tão considerável de pessoas e um território tão grande, necessitavam desenvolver uma técnica militar, estabelecer um sistema defensivo eficaz que assegurasse o sossego dos moradores. O exército aumentou consideravelmente. Iniciaram as construções de fortificações, palicadas, plataformas, fossos com estreipes, tudo visando a sua defesa. Esse exército era comandado pelo Ganga Muiça e bem armado. Suas armas eram arcos, flechas, lanças, facas produzidas pelo setor artesanal da República e armas de fogo tomadas das expedições punitivas, dos moradores vizinhos, ou compradas daqueles com os quais os palmarinos mantinham relações pacíficas. Evolui o segmento militar por isto mesmo, adquirindo uma função importante na área de domínio e prestígio político. Daí o aparecimento de uma espécie de casta militar. A guerra de movimento, sustentada por outros quilombos menores não pode ser continuada em Palmares. As guerrilhas que foram transformadas em operações de envergadura e que, depois de realizadas tinham um local fixo para voltar, o nomadismo inicial dos palmarinos, possível numa sociedade recolhida, foi substituído pelo sedentarismo. A medida que as atividades agrícolas se desenvolviam, iam sendo transformadas as táticas e técnicas militares para a defesa do patrimônio coletivo. E, por outro lado, essa fração ou segmento militar, adestrado para defender o patrimônio coletivo que irá se revoltar contra a capitulação de Ganga Zumba.

É interessante notar este fato: o aparelhamento militar de Palmares não foi estruturado para defender um tipo de propriedade privada, mas, pelo contrário, para defender as vidas e a propriedade da República no seu conjunto. Daí ter-se insurgido, através de Zumbi e outros componentes desse segmento militar, contra a capitulação de Ganga Zumba que significava, em última instância, a destruição de toda a estrutura comunitária. Neste particular, o general Zumbi, ao se insurgir contra a ação capitacionista de Ganga Zumba e os seus seguidores, estava representando os interesses e o consenso de toda a comunidade da República ameaçada de voltar ao *status anterior* de escravos.

Este tipo de economia levará, também, a que não se corporifique um Direito de propriedade definido e estratificado em códigos. Os crimes que eram punidos severamente através de um tipo de Direito consuetudinário (costume) eram o adultério, o homicídio e o roubo individual. O casamento, por seu turno, era feito sem nenhum ritual significativo, ou solenidade maior. A prática do sagrado

também era comunitária não existindo um feiticeiro com as funções específicas de controlá-lo. Desta forma, ao que se pode deduzir, os atos religiosos deviam ser, também, uma comunhão coletiva com o sobrenatural.

Usando os palmarinos elementos do catolicismo, deviam ter transformado em milos aqueles santos do agiologismo católico. Entretanto, as informações que se tem não possibilitam detalhes maiores. Quanto ao sistema monetário, pelo que apuramos, não havia moeda metálica em Palmares.

Na parte da administração pública podemos ver no cimo da pirâmide o rei que exercia poderes absolutos. Em seguida o Conselho, com a representação dos chefes dos diversos quilombos (cidades) os quais decidiam, de forma autônoma, nos seus respectivos redutos isoladamente, mas em conjunto quando o assunto envolvia problemas de relevância para os destinos da República, como a guerra e a paz. A escolha do rei era eleativa. Embora exercendo poderes absolutos, em casos extremos — traição — havia para ele a pena de morte, como, por exemplo, no caso de Ganga Zumba.

O problema de estratificação devia ser complexo e o seu dinamismo através da mobilidade social horizontal e vertical poderia medir-se pela passagem de um membro ou grupo de um estrato para outro, ou, horizontalmente, de um mocambo para outro, ou da República para outro local, através da fuga. Do ponto de vista de mobilidade vertical podemos citar o exemplo dos escravos da República que podiam ascender ao nível de membros livres de Palmares se trouxessem um negro cativo de fora para o núcleo. Da mesma forma, parece-nos, as mulheres ascendiam socialmente quando se casavam com algum chefe de quilombo ou comandante militar. Quanto aos jovens, não temos nenhuma informação de qualquer rito de passagem ou outra cerimônia iniciática que os incorporassem à comunidade embora não descartemos a possibilidade da sua existência.

O certo é que toda a dinâmica da estratificação era feita a nível da segurança e estabilidade dos seus membros e segmentos em relação à sua situação no conjunto da comunidade, fingindo, por isso, de qualquer semelhança com os tipos de mobilidade existentes em uma sociedade competitiva.

Quanto ao nível e tipo de interação da comunidade palmarina com moradores da região e com a estrutura do poder colonial, podemos dividi-los basicamente em três: 1. interação conflitiva; 2. interação competitiva; 3. interação pacífica.

O conflitivo deve ter sido o mais frequente, especialmente a nível do enfrentamento militar. Os choques militares, as guerrilhas, as batalhas defensivas, as escaramuças para o roubo de viveres essenciais e não produzidos em Palmares, rapto de negros ou mulheres, tudo isto foi uma constante neste nível de interação.

O competitivo seria caracterizado pelas relações com moradores locais. Essas relações não chegavam ao nível de conflito, mas situavam-se no nível de competição. Havia, certamente, um pacto não formal (e não a nível de consciência) que neutralizava aparentemente o conteúdo das mesmas, através da troca de interesses. O estabelecimento de um escâmbio muitas vezes compulsório para

aqueles que não podiam defender-se da força militar de Palmares. Aqui que Rocha Pitta chamava "trocar o cabedal pela honra" da parte dos proprietários locais, talvez exemplifique este tipo de interação, ou seja, uma relação competitiva acobertada por um pacto de interesses. Em outros casos, contudo, havia um tipo de interação pacífica entre pequenos proprietários e palmarinos.

Quanto à interação pacífica com as estruturas de poder colonial, parece-nos que foi excepcional e não caracteriza o relacionamento dos palmarinos com a sociedade abrangente. Podemos dar como exemplo disto apenas o envio de uma embajada em 1678 que foi a Recife parliamentar a paz com o governador da Capitania, o recentemente nomeado Aires de Souza Castro. Na ocasião foi acordada a paz entre as autoridades coloniais e a República de Palmares, através dos seus representantes, tendo a sua embajada sido recebida a nível de representatividade plenipotenciária. O governador mandou que fosse tornado por termo "as deliberações e encarregou um sargento-mor do Terço de Henrique Dias, que sabia ler e escrever, de seguir para os Palmares, em companhia dos negros, para comunicá-las ao rei Ganga Zumba e aos seus auxiliares. O filho mais velho do rei, que não podia viajar, ficou no Recife, sob cuidados médicos".¹⁰

Poderíamos colocar, também, como tipo de interação cooperativa aquela que houve entre os colonizadores e os negros que depois de aceitarem a paz se situaram no Cucuá. No entanto, ao que tudo leva a crer, essa interação ambígua tinha, no fim, um conteúdo mais conflitivo do que cooperativo, haja vista o final deste segmento palmarino em relação às forças do colonizador.

6 — Muito poderíamos falar, ainda, procurando destacar alguns aspectos da realidade social de Palmares e o seu desenvolvimento. A falta de informações, os condicionamentos ideológicos que envolvem o assunto, porém, dificultam a sua abordagem sistemática. Somente com uma instituição permanente, equipes especializadas, o respaldo da comunidade negra e da opinião democrática se poderá iniciar e concluir este trabalho. Trabalho que não é acadêmico ou meramente de resgate da memória de Zumbi, mas de reivindicação permanente para o futuro. Somente, insistimos, com um trabalho que signifique um encontro dos fatos do passado com o presente, objetivando-se um novo futuro para o negro brasileiro e para a nossa sociedade, naquilo que ela tem de mais representativo pela dinâmica do seu trabalho, tais estudos se justificam.

Achamos, por isto, que é hora de concluir. Antes, porém, queremos levantar um problema que ficará apenas a nível de reflexão preliminar, para discussão posterior. A República de Palmares teria sido uma nação?

Antes de colocarmos alguns elementos teóricos queremos dizer que mesmo aqueles autores que abordaram o assunto no passado, jamais viram Palmares fora de uma visão deformada, isto é, sempre o viram como um movimento *divergente* na formação da nação brasileira, e, por isto mesmo, sem possibilidades de uma evolução interna independente. Em razão disto, Euclides da Cunha chama Pal-

mares de "grosseira odisséia", o mesmo fazendo Nina Rodrigues quando afirma que foi um relevante serviço prestado pelos bandeirantes a sua destruição, elogiando os bandeirantes pelo feito, todos esses autores elevando-os ao nível de *arautos da nossa unidade nacional*.

Mas, de um parâmetro científico, esta perspectiva chovinista estereotipada teria razão? Parece-nos, pelo contrário, que Palmares teve todas as condições de ser uma nação, possivelmente independente, se esses chamados civilizados escravocratas não tivessem mobilizado contra ele todo o seu arsenal repressor e deixassem a região palmarina desenvolver as suas instituições internas, as suas forças produtivas e aprimorar a sua dinâmica econômica e social pacificamente. Mas, a História não se faz sem contradições. Pelo contrário. A contradição faz parte imanente das leis sociológicas que determinam a dinâmica ou retrocesso dos grupos, classes, comunidades e nações. Por isto, Palmares foi destruída. Não por ser uma ameaça à civilização, como quer Nina Rodrigues, mas, pelo contrário, por ter sido uma ameaça à sociedade escravista que a rodeava. O que é uma nação na sua definição clássica? "Nação é uma comunidade estável, historicamente formada, que tem sua origem na comunidade de língua, de território, de vida econômica e conformação psíquica que se manifesta na cultura comum."¹¹

Neste nível de raciocínio teórico o que pensarmos da República de Palmares? Poderíamos vê-la abstraindo-se o fato de que era um movimento "separista", e, por isto, destinado a ser esmagado pelos nossos brios patrióticos? Vamos tentar apresentar algumas razões que supomos podem iniciar a análise do ponto de vista que sugerimos. A nível teórico Palmares correspondia aos requisitos sociológicos, políticos e econômicos suficientes para ser considerada uma nação em formação?

Porque — destaquemos este detalhe — o Brasil, naquele tempo, não era um país independente, tendo, como nação, mais contradições regionais na sua extensão do que Palmares. O que levou a República de Palmares a ser condenada e extinta foi, pelo contrário, a sua estrutura comunitária que se chocava com o sistema baseado no escravismo colonial. Aqui, parece-nos, é que está a chave do problema: Palmares era uma negação, pelo seu exemplo econômico, político e social da estrutura escravista-colonialista. O seu exemplo era um desafio permanente e um incentivo às lutas contra o sistema colonial no seu conjunto. Daí Palmares ter sido considerado um valhacouto de bandidos e não uma nação em formação, que estava desenvolvendo uma trajetória altamente dinâmica e desafiadora a todas as técnicas produtivas e estruturas de relacionamento social do escravismo. A sua destruição foi, por isto mesmo, festejada com as pompas de uma guerra vitoriosa. O governador Melo de Castro, por isto mesmo, comunicava ao Reino o feito dizendo que "a notícia da gloriosa restauração dos Palmáreiros, cuja feliz vitória, se não avalia por menos que a expulsão dos holandeses, e,

10. Carneiro, Edison, *Op. cit.*

11. Stalin, J. V. — *Obras*, vol. II, Ed. Vitória, Rio de Janeiro, 1952, p. 284.

assim foi festejada por todos estes povos com 6 dias de luminárias, sem que nada disto se lhes ordenasse".¹²

Desta forma, quando Ganga Zumba proclamou um acordo com as estruturas de poder opressoras do colonialismo, entrando em acordo com os seus representantes, a comunidade Palmarina teve reservas de dinamismo interno para reagir e se colocar contra tal atitude e se restruturar social, política, ideológica e militamente para continuar a guerra.

Zumbi, por isto mesmo, não apareceu por acaso. Foi a síntese da capacidade de organização e de resistência da República, o seu herói-símbolo porque sintetizou na sua biografia, a biografia do povo que ele representou e pelo qual deu a vida.

CALABAR: A TRAIÇÃO NA HISTÓRIA

O problema da traição na História sempre foi apaixonante pelas cargas emocionais que leva consigo e envolve, muitas vezes, o próprio historiador. Já houve, mesmo, quem dissesse que os traidores seriam os heróis fracassados, aqueles que nos movimentos desflagrados por camadas descontentes foram derrotados. De fato: do ponto de vista dos valores dominantes em cada época, o herói é sempre uma personalidade divergente, razão pela qual o seu julgamento histórico somente poderá ser feito objetivamente a partir daqueles valores que ele, como individualidade representativa de um grupo ou de uma classe, incorporou ao seu tempo.

A partir do momento em que essa divergência com os valores ou instituições vigentes se corporifica em um pensamento político e em uma ação determinada, ele passa a influir no processo de mudança social. Nessa ação poderá modificar o seu curso (quando impõe a sua presença vitoriosa) ou ser por ele esmagado. Neste caso, passa a amargar o julgamento daquelas instituições, grupos ou indivíduos que representam os valores tradicionais, contra os quais ele se rebelou.

Por isto, para se analisar ou possivelmente julgar um personagem histórico ou um acontecimento, o historiador, sociólogo ou cientista político devem partir de uma visão capaz de situá-lo dentro da sua época, ver o conjunto de forças sociais que se desenvolviam, as classes e camadas que se formavam, o conteúdo das estruturas de poder que se articulavam e cristalizavam em decorrência, a correlação de subordinação e dominação que essas estruturas determinavam e o direcionamento do *dever* que se impunha ou era imposto por uma série de condições particulares.

Desse conjunto contraditório é que emerge a galeria dos heróis e dos vilões. Os primeiros, são representativos das forças que dinamizam o *dever* histórico, sociológico e político. Os últimos são aqueles que e embora momentaneamente endebusados — representam a estagnação dessas forças sociais em desenvolvimento.

Foi a difícil tarefa de fazer o julgamento de um personagem histórico que o escritor G. Hércules Pinto se propôs em relação a Calabar, um dos mais controvertidos personagens da História do Brasil. No seu caso, por uma série de razões, sempre preponderou ou o julgamento inapelável dos historiadores oficiais, para os quais não passou de um traidor, ou a glorificação romântica dos seus feitos, através de obras de autores liberais e humanistas. Basta dizer-se que, somente em termos de teatro, pelo menos três autores o colocaram como herói: José Bonifácio (o moço) e Chico Buarque de Holanda.

Em todos os tempos, conforme já dissemos, o problema da traição é apaixonante. O personagem histórico assim qualificado tem dois níveis de julgamento: o dos seus contemporâneos e o da revisão da História. Muitas vezes esta mudança nada mais significa do que a incorporação dos valores divergentes do tempo do

O problema da traição na História sempre foi apaixonante pelas cargas emocionais que leva consigo e envolve, muitas vezes, o próprio historiador. Já houve, mesmo, quem dissesse que os traidores seriam os heróis fracassados, aqueles que nos movimentos desflagrados por camadas descontentes foram derrotados. De fato: do ponto de vista dos valores dominantes em cada época, o herói é sempre uma personalidade divergente, razão pela qual o seu julgamento histórico somente poderá ser feito objetivamente a partir daqueles valores que ele, como individualidade representativa de um grupo ou de uma classe, incorporou ao seu tempo.

A partir do momento em que essa divergência com os valores ou instituições vigentes se corporifica em um pensamento político e em uma ação determinada, ele passa a influir no processo de mudança social. Nessa ação poderá modificar o seu curso (quando impõe a sua presença vitoriosa) ou ser por ele esmagado. Neste caso, passa a amargar o julgamento daquelas instituições, grupos ou indivíduos que representam os valores tradicionais, contra os quais ele se rebelou. Por isto, para se analisar ou possivelmente julgar um personagem histórico ou um acontecimento, o historiador, sociólogo ou cientista político devem partir de uma visão capaz de situá-lo dentro da sua época, ver o conjunto de forças sociais que se desenvolviam, as classes e camadas que se formavam, o conteúdo das estruturas de poder que se articulavam e cristalizavam em decorrência, a correlação de subordinação e dominação que essas estruturas determinavam e o direcionamento do *dever* que se impunha ou era imposto por uma série de condições particulares.

Desse conjunto contraditório é que emerge a galeria dos heróis e dos vilões. Os primeiros, são representativos das forças que dinamizam o *dever* histórico, sociológico e político. Os últimos são aqueles que e embora momentaneamente endebusados — representam a estagnação dessas forças sociais em desenvolvimento.

Foi a difícil tarefa de fazer o julgamento de um personagem histórico que o escritor G. Hércules Pinto se propôs em relação a Calabar, um dos mais controvertidos personagens da História do Brasil. No seu caso, por uma série de razões, sempre preponderou ou o julgamento inapelável dos historiadores oficiais, para os quais não passou de um traidor, ou a glorificação romântica dos seus feitos, através de obras de autores liberais e humanistas. Basta dizer-se que, somente em termos de teatro, pelo menos três autores o colocaram como herói: José Bonifácio (o moço) e Chico Buarque de Holanda.

Em todos os tempos, conforme já dissemos, o problema da traição é apaixonante. O personagem histórico assim qualificado tem dois níveis de julgamento: o dos seus contemporâneos e o da revisão da História. Muitas vezes esta mudança nada mais significa do que a incorporação dos valores divergentes do tempo do

12. Documento citado por Ernesto Ermes em *As guerras nos Palmares*, tomo I, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1938, p. 106.

personagem contestado ao conjunto dos novos valores do revisor. Em outras palavras: o pensamento do personagem tido como divergente, ou mesmo subversivo no seu tempo, passa a ser normal após a sua morte. É o caso evidente de Tiradentes, esquartejado em sua época pelas tropas regulares e hoje patrono da polícia.

Com Calabar, no entanto, uma série de elementos históricos dificultam a análise imparcial do seu comportamento durante o período no qual atuou como aliado dos portugueses e dos holandeses. Sua origem plebéia, seu comportamento ambíguo e, mesmo, a falta, por parte de muitos historiadores, de um método científico capaz de analisar dinamicamente a época na qual ele viveu, tem feito de Calabar um pretenso enigma histórico. E o autor do livro que comentamos procurou esclarecer este possível enigma.

Conforme já assinalamos, as fontes historiográficas para o estudo aprofundado da vida e das vinculações políticas (com portugueses e holandeses) de Domingos Fernandes Calabar não são muito abundantes. O Autor sentiu essa dificuldade e conseguiu, para suprir muitos hiatos da sua biografia, usar artifícios literários que em certos trechos substituem o rigorismo da informação do fato histórico. Assim, para descrever a infância de Calabar, escreve: "Cresceu olhando e admirando aquele céu sem-fim e aqueles matos sem fronteiras, misteriosos como tudo naquelas paragens. Nascido e criado em contato com tal natureza, cheia de esplendor e exuberância, Calabar crescia saudável, vigoroso, demonstrando inteligência e vivacidade", etc.

Com isto ele supre a falta de informações sobre uma série de fatos desconhecidos da infância do biografado. Por outro lado, como decorrência dessas deficiências, cita apenas o nome da mãe de Calabar, ignorando o do seu pai. Situa-o, depois, na escola dos Jesuítas que ele deixa "anos depois", sem explicitar quantos.

Mas, o colonizador luso (para o Autor), via Calabar apenas como um mameleuco, um escravo (p. 13). Não esclarece, porém, a validade da fonte na qual se baseou para tirar tais conclusões. Teria sido Calabar escravo e mameleuco? Os próprios elementos informativos posteriores do Autor desmentem a primeira hipótese, dando-o como senhor de engenho, Capistrano de Abreu, em obra de juventude não retificada posteriormente, inclina-se para a hipótese de que ele era negro, invocando o sobrenome de Calabar como sendo de *nação africana* e não de família.¹

Por outro lado, Weerdenburgh trata Calabar como negro, escrevendo: "Em todos esses perigos (refere-se às operações de guerra) estávamos dependentes da

fidelidade de um *negro* que nos servia de guia e não devíamos pôr muita confiança nessa gente estúpida".²

Outro problema correlacionado com este é a afirmativa de que Calabar era escravo. Isto porque, conforme veremos adiante, se tal afirmativa fosse verdadeira, os critérios de análise e julgamento do seu comportamento e papel posteriores deverão ser diferentes. O Autor, porém, não esclarece este ponto importante, continuando a biografia sem apresentar mais argumentos, como se tudo já estivesse pacífico. Informa, apenas "filho de mãe tupi", o que é muito vago, pois não dá as fontes comprobatórias. Como, no entanto, dá por encerrado e esclarecido o assunto e não cabe aqui, aprofundá-lo, registramos apenas o detalhe porque achamos insatisfatórios os dados que são apresentados ao leitor. Para nós, o fato de se saber se Calabar era verdadeiramente escravo, conforme diz o Autor é importante, pois, neste caso, o seu comportamento divergente deveria ser analisado de forma diferente, isto é, como comportamento de membro de uma classe que era apenas coisa e não estava, por isto mesmo, interessada em construir uma nação que dava os primeiros passos da sua constituição dentro de uma estrutura escravista (como aconteceu com Zumbi que liderou a segunda etapa da luta da República de Palmares) e por isto não podia ser julgado politicamente.

Mameleuco, mulato ou negro, Calabar era membro de uma camada oprimida na sociedade de escravismo colonial. Via, por isto, no português o símbolo da opressão colonialista que o atingia a nível individual.

O restante da obra prende-se, muito, à descrição das lutas militares para

procurar justificar a influência de Calabar na decisão desses eventos. Isto nos levaria a outro ângulo de análise, isto é, até que ponto os homens podem decidir individualmente do processo histórico. O certo, no entanto, é que para se decidir se Calabar foi herói ou traidor (não o coloco como patriota, pois, naquela época não havia pátria, porquanto não havia nação) temos de ver as injunções sociais e históricas que inclusive determinaram, ou, pelo menos, condicionaram o seu comportamento de forma muito mais abrangente.

Temos de visualizar o sistema colonialista do ponto de vista global, os seus mecanismos de dominação, o pacto colonialista e as contradições entre Portugal decadente e subordinado, Espanha e Holanda. E, evidentemente, analisar neste contexto, até que ponto aquelas forças que se formavam num processo objetivo e contraditório, determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas da Colônia, criavam, de um lado, interesses específicos os quais já poderíam chamar de embriões de interesses *nacionais*, e, de outro, uma ideologia que os refletisse no plano sócio-político e que poderia ser chamada de uma ideologia *nativista*. Esse sentimento *nativista*, por seu turno, era contraditório. Tanto os portugueses, como os espanhóis e holandeses eram opressores. Tentar procurar, para justificar

1. Diz Capistrano de Abreu: "O general holandês D. van Weerdenburgh chama negro a Calabar. Duarte de Albuquerque chama-lhe mulato; frei Manuel chama-lhe mameleuco; todos três o conhecem. Calabar é nome de origem africana". — Abreu, Capistrano, *Ensaios e Estudos* (1ª série), Ed. Civilização Brasileira, R. de Janeiro, 1975, nota.

2. Citado por Francisco Adolfo Varnhagen: — *História das Lutas com os Holandeses no Brasil*, 2ª ed., Ed. Cultura, São Paulo, 1945, p. 105.

a posição de Calabar, defender um tipo de colonialismo em detrimento do outro é um pensamento ingênuo. Todos se completam. O colonialismo holandês deixou a Indonésia com um dos maiores índices (senão o maior) de analfabetismo do mundo e um sistema opressivo dos mais conhecidos. Da mesma forma, os colonialistas portugueses: as atuais nações que se libertaram do colonialismo luso estavam em um estágio de desenvolvimento dos mais baixos.

Vemos portanto, que a abordagem que postula um possível desenvolvimento nacional maior ou menor a partir do tipo do colonializador, é falsa. Com essas premissas como situar-se o comportamento de Calabar para um julgamento histórico?

O problema é complexo. De um lado, conforme já dissemos, teríamos de ver quais aquelas forças e classes que estavam se constituindo, aglutinando e desenvolvendo para a formação de uma nação, e, dentro dessa estrutura em formação quais as contradições que se formavam, em que nível elas se chocavam e/ou harmonizavam para a formação dessa nacionalidade.

Como se pode ver, a simples biografia não explica suficientemente, a nível de análise científica, a posição de Calabar no processo de formação da nação brasileira, sua atitude pessoal, o seu envolvimento ideológico e o saldo que ficou historicamente da sua ação como agente histórico.

A participação de todos os personagens que atuaram no período de ocupação holandesa no nosso território, desde Fernandes Vieira, Henrique Dias ou Camará, só poderá ser compreendida dentro do contexto contraditório da evolução do colonialismo e da influência que essa expansão exerceu nas camadas colonizadas. A própria participação dos setores *nativistas* que lutaram contra os holandeses somente se corporificou depois que eles se viram espoliados pelos representantes da Companhia das Índias Ocidentais. Por tudo isto, escreve uma equipe de historiadores que “à classe dominante dos senhores de engenho e plantadores de cana, os mais prejudicados com os distúrbios na produção, colocava-se a opção: resistir ao domínio batavo, ou aceitá-lo, voltando às suas fazendas e engenhos, recomendo as suas tarefas, dividindo dessa forma os lucros com os holandeses. A segunda hipótese foi a escolhida. Pouco a pouco foram retornando os senhores às suas propriedades e entrando em contato com a administração flamenga, visando medidas para dar continuidade à vida econômica nas capitâncias. Para eles, tratava-se apenas de uma mudança de metrópole. Antes produziam para Portugal; agora para a Holanda. O que interessava era a manutenção de seus privilégios e da sua posição na sociedade”³.

E nesta conjuntura de interesses que se cruzam oportunisticamente, acionada pelas classes dominantes nativas, que temos de encaixar a posição de Calabar. Todo o seu comportamento político estava, portanto, vinculado a uma conjuntura político-social ambígua, na qual as camadas plebeias duplamente oprimidas — pelas classes dominantes locais e pelo sistema global do colonialismo — tinham

de se definir. Calabar escolheu uma das facções opressoras, supondo ser aquela que, em certa medida, iria aliviá-lo do nível de opressão a que se achava sujeito. Neste particular não se pode considerá-lo um traidor. O que ele, do seu ponto de vista pessoal projetou e levou à frente como prática política foi a tentativa de fazer das populações nascidas no Brasil os agentes históricos de uma nação. Não viu, porém — como, aliás, Henrique Dias também não viu, tanto que reclamou posteriormente à sua participação na luta contra os holandeses o tratamento discriminatório que dispensavam a ele e aos seus — que todos os colonialismos não iguais.

Ninguém poderá pôr em dúvida, depois de ler o livro de G. Hércules Pinto, as intenções de Calabar. O que podemos questionar é se essas intenções estavam de acordo com os interesses da população de um território que, para se transformar em nação, devia lutar contra todos os colonialismos que procuravam dominá-la, para não se transformar em uma nação semiliberta ou com uma independência apenas formal. Podemos dizer, finalizando esta nossa análise visória, que Calabar não foi um patriota porque ainda não tínhamos pátria, mas foi, pelas suas intenções, um herói equivocado. Como Henrique Dias o foi mais ainda, combatendo ao lado dos portugueses e destruindo quilombos.

3. História Nova do Brasil, Ed. Brasiliense, S. Paulo, s/d, vol. I, p. 116.

Calabar o Patriota, G. Hércules Pinto — Ed. Conquista, R. de Janeiro, 1976.

OS COMBATENTES TRAÍDOS

Tivemos oportunidade de ver, recentemente, grupos de negros em São Paulo apresentando uma série de manifestações de cunho artístico comemorativas do bicentenário da Independência dos Estados Unidos da América do Norte. Os seus componentes, através desse gesto, incorporaram-se ao conjunto daquelas áreas e camadas da sociedade civil brasileira que reconhecem a importância histórica da independência norte-americana e da sua revolução no desenvolvimento posterior dos movimentos de emancipação da América Latina. A atitude é válida se, em contrapartida, não nos esquecermos da grande contribuição do negro brasileiro no processo social contraditório e dramático que culminou com o 7 de Setembro. Num momento em que a memória nacional está ficando um tanto opaca, vale a pena recordar esta participação para que ela não passe despercebida no conjunto das comemorações.

Joaquim Nabuco escrevia no seu tempo ao analisar o papel do escravo negro nos eventos que culminaram com a nossa separação de Portugal que "os escravos desejavam indistintamente a Independência. A sua própria cor os fazia aderir com todas as forças, ao Brasil como Pátria". Daí, ainda segundo Nabuco, "a conspiração perpétua pela formação de uma pátria que fosse também sua. Esse elemento poderoso de desagregação foi o fator anônimo da Independência. As relações entre os escravos e os libertos, e os homens de cor, entre estes e os representantes conhecidos do movimento, foi a cadeia de esperanças e simpatia pela qual o pensamento político dos últimos infiltrou-se até as camadas sociais constituídas pelos primeiros".¹

O negro-escravo participou pelas razões apontadas por Nabuco, de quase todos os movimentos projetados ou deflagrados no Brasil visando libertar-nos de Portugal.

Desde as Inconfidências (Mineira e Baiana), passando-se pela revolução pernambucana de 1817, ele é uma presença permanente, embora variando de grau. Idêntico comportamento é constatado em 1822, após o gesto de D. Pedro I. no sentido de fazer substantiva a nossa Independência.

Na Inconfidência Mineira temos notícias do pronunciamento de José Álvares Maciel segundo o qual, sendo o número de negros muito superior ao dos brancos, toda e qualquer revolução que aqueles presentissem nestes, seria motivo para que eles mesmos se rebelassem. Esta opinião não se confirmou no caso de Minas Gerais. Pelo contrário. Parece que os escravos, ao tomarem notícia de que estava sendo tramada uma revolta na Capitania, queriam incorporar-se ao movimento. Isto levou o sargento Luís Vaz de Toledo a ponderar que "um negro com uma carta de alforria na testa se deitava a morrer". Segundo Brito Malheiros, em Sabará "se

puseram uns pasquins que diziam que tudo o que fosse homem do Reino havia de morrer e que só ficaria algum velho clérigo e que isto fora posto em nome dos quilombolas".

Se, porém, na Inconfidência de 1789 a sua participação ficou apenas no projeto, como, aliás, todo o corpo do movimento, na chamada Revolta dos Alfaiates, na Bahia, em 1798, ela foi visível e teve um significado social e político muito mais profundo. A maioria dos seus componentes era de negros e pardos. Esmergendo o movimento, será sobre a massa escrava de negros e mestícios que a repressão colonial se concentrará.

Na revolução de 1817 ele estará presente. Pouco depois os negros mineiros (segundo alguns historiadores) organizam um movimento objetivando estabelecer naquela região a Constituição portuguesa promulgada em 1822. O seu chefe, Argoinas, negro de vastas posses segundo João Dornas Filho, proclamou a Constituição portuguesa em toda a zona em que atuou por conta própria, com tropas recrutadas por ele, compostas na sua maioria de escravos. Impôs, desta forma, em Guaraciaba, Sabará, Santa Rita e outros locais a Carta portuguesa, depois de vários combates, muitos deles sangrentos, contra os habitantes de Paraibuna e do arraial de Santa Bárbara, que haviam se colocado contra os seus homens. O ardor e o entusiasmo desses negros — segundo documento da época — chegam quase ao fanatismo.

Lançou um curioso manifesto que lhes servia de documento propagandístico e no qual dizia: "Em Portugal proclamou-se a Constituição que nos igualou aos brancos: esta mesma Constituição juro-me aqui no Brasil. Morte ou Constituição decretaremos contra pretos e brancos: morte aos que nos oprimem — pretos miseráveis! Vede a vossa escravidão: já sois livres. No campo da honra derramai a última gota pela Constituição que fizeram os nossos irmãos de Portugal". As fileiras de Argoinas aderiram cerca de quinze mil escravos negros e livres da região de Ouro Preto e dois regimentos de Cavalaria Auxiliar da Comarca de Serra Frio. Criaram uma bandeira. Usavam distintivos. Muitos deles festejavam antecipadamente a liberdade. Depois de alguns combates, muitos deles violentos ainda segundo João Dornas Filho, foram, porém, se dispersando, extinguindo-se, finalmente, sem deixar praticamente nenhum vestígio da sua existência.

Mas, é na luta pela consolidação da nossa Independência, especialmente na Bahia, que o papel do negro se tornará mais saliente e relevante, através da participação constante como soldado do exército libertador. Na Bahia o ambiente era dos mais agitados. O comandante das tropas portuguesas vinha, desde muito tempo, praticando uma série de violências contra os brasileiros, violências que as autoridades lusitanas estimulavam, proporcionando clima de impunidade aos seus autores e ensejando, com isto, uma situação conflitante irreversível.

Por outro lado, o general Madeira de Mello temia pela situação dos escravos na Província baiana os quais podiam, a qualquer momento, sublevar-se. Ao ver

1. Nabuco, Joaquim: — "O Abolicionismo", Rio/São Paulo, 1938, p. 50.

a nova situação criada com a proclamação da Independência, tentou, inclusive, aproveitar-se de contradições existentes entre escravos e senhores de engenho, lancando os negros contra as tropas libertadoras.

A população da Bahia, em 1824, era composta de 192.000 brancos, 13.000 indios, 80.000 livres de cor, 55.000 escravos de cor, 489.000 negros escravos e 49.000 negros livres. A maioria esmagadora da população escrava e de negros no conjunto da sociedade baiana, levava as autoridades lusitanas à suposição de que essa enorme massa populacional, no momento em que fosse convenientemente dirigida, voltaria contra os seus senhores. No entanto, tal não aconteceu. Pelo contrário. Apesar das arbitrariedades injustificadas de Labatut, do lado brasileiro, mandando fuzilar cerca de cinqüenta negros, sendo outros açoitados porque estavam, segundo ele, lutando ao lado do inimigo, o grande contingente de negros que lutou foi ao lado dos brasileiros.

Aliás, as atrocidades de Labatut — que hoje uma análise imparcial não justificam — não se circunscreveram ao fuzilamento sumário desses negros. Durante sua permanência à frente das tropas brasileiras o mercenário francês não teve mãos a medir. Sua conduta arbitrária levou-o, inclusive, a entrar em choque com os brasileiros. O governo de Cachoeira — onde se iniciara a resistência contra Portugal — acusou-o de vários crimes, como o de arcauzar paisanos “sem figura de juízo” (sem julgamento), fuzilar soldados, castigar oficiais com desonra, sem proceder a conselho de guerra e mandar “barbaramente meter” 52 negros, apanhados em quilombos com flechas e espingardas, ao mesmo tempo em que está organizando e disciplinando uma companhia de negros até africanos”².

De fato, Labatut, ao tempo em que procedia dessa forma com os negros aquilombados os quais, para ele, estavam lutando ao lado do inimigo, solicitava ao Conselho Interino do Governo a formação de corpos de primeira linha constituidos de escravos “visto que estes indivíduos (só palavras suas) se tornam bons soldados conseguindo a liberdade, como me convenço experimentalmente com a conduta dos libertos do Imperador, que disciplinei e instrui”³.

O Batalhão dos Libertos adquiriu, mesmo, durante as operações, um cartel de heroísmo ponderável, em consequência do seu procedimento nas inúmeras vezes que foi chamado a atuar.

Mas, a esta altura, os Henniques (tropas compostas de negros) já se encontravam em franca atividade militar, ao lado dos brasileiros, sob o comando do major Manoel Gonçalves da Silva, que tinha, sob seu comando, 1.100 homens que participaram de quase todas as batalhas travadas pelo Exército Pacificador.

Após a vitória das tropas nacionais e a derrota do general Madeira, ao entrarem em Salvador já libertada, vejamos como formaram no desfile: na vanguarda ia o corpo de exploradores sob as ordens do coronel Antero José Ferreira Brito, seguindo-o o coronel Lima e Silva, comandante-chefe e seu estado-maior, um batalhão do Imperador, o batalhão de Pernambuco, as tropas baianas e logo em seguida o batalhão de negros, comandados, como já dissemos, por Manoel Gonçalves da Silva, tendo ficado na retaguarda parte deste grupo, de guarda no acampamento”.

Como podemos ver, de forma muito sumária, no episódio militar que redundou na consolidação definitiva da nossa independência política, o escravo negro e o negro livre dele participaram, dando a sua atividade e o seu sangue ao procurar abrir e alargar as trilhas da nossa formação política.

Segundo Joaquim Nabuco no trecho que citamos inicialmente, os negros desejavam insistentemente a Independência porque acreditavam que se ela fosse conseguida, automaticamente desapareceria o *status degradante de escravo* e seriam transformados em cidadãos com os mesmos direitos de todos os brasileiros. Levando em consideração esse anseio justo dos negros, o governo Imperial prometeu-lhes alforria, no caso de lutarem contra os lusos. No entanto, apesar da bravura dos negros nas batalhas que se travaram e das quais participaram, continuaram na mesma posição social após a Independência. As promessas foram esquecidas. Mas, ele continuou pugnando, ao lado de outras forças sociais e políticas pelas subsequentes mudanças que culminaram com a Abolição. Mas, não eram somente os negros escravos e livres que compuseram as forças militares que derrotaram os portugueses na Bahia. Elas eram constituídas, pelo contrário, na sua imensa maioria, de pessoas e grupos que saíam das camadas populares. Uns eram filhos de camponeses, como Antônio de Souza Lima, versado nos enciclopedistas, promovido a governador militar da ilha de Itaparica. “Outros eram donos de botica, lavradores de pequenas roças, proprietários de calões de pescaria. Os escravos negros dos ‘contratos’ faziam o serviço de transporte de tropas, gemendo no remo. Por pouco não se fala em capoeira nas lutas da Independência, quando se fala na chegada com que se entreteinha os brasileiros nas folgas dos combates. (...) Nas ilhas de Maré, Bom Jesus, Frades, Madre de Deus, só é menor o contingente de homens de cor e de escravos que nôs próprios centros de vida da nobreza territorial, depois que ela se decidiu pela luta, as vilas de Santo Amaro, Cachoeira, Feira de Santana, Maragogipe, São Francisco”⁴.

Essas camadas populares, aliadas aos escravos e negros livres, constituíram na Bahia, a grande força social e militar que garantiu a consolidação da Independência. Foram os seus combatentes traídos.

2. Rodrigues, José Honório: — “Independência: Revolução e Contra-revolução — Ed. Univ. São Paulo/Livraria Francisco Alves Editora S/A, R. de Janeiro, 5 vols., vol. 4, p. 129.

3. Amaral, Brás do: — “O Escravo Negro na Revolução da Independência da Bahia”, in Revista do Arquivo Municipal, ano V, vol. LVI, São Paulo, abril de 1939, p. 198, s/d., p. 132.

4. Amaral, Brás do: *Op. cit.*

5. Ferraz, Aydano do Couto: — “O Escravo Negro na Revolução da Independência da Bahia”, in Revista do Arquivo Municipal, ano V, vol. LVI, São Paulo, abril de 1939, p. 198.

A TRAGÉDIA CAMPONESA DE CANUDOS

e é arrastado pelos ventos de fogo, ficando o gado à mísma de água e alimento".²

Há mais de oitenta anos encerra-se a tragédia agrária de Canudos. Um dos episódios mais sangrentos e dramáticos da história social do Brasil, a guerra camponesa liderada por Antônio Conselheiro é um reflexo eloquente das contradições que existiam naquela época e ainda persistem nas relações sociais do nosso setor agrário. Eclodiu em plena zona agropastoril dos grandes latifundiários no interior da Bahia e a violência dos combates travados entre os chamados *fanáticos* e as tropas legais bem reflete o grau de antagonismo a que haviam chegado as relações entre o latifúndio e a massa camponesa explorada, na época.

Nesse mesmo período crítico da vida nacional, as contradições políticas se manifestaram nos diversos níveis da sociedade brasileira e faziam com que essas desigualdades sociais mais se evidenciassem.

Passada a fase incerta e não conclusiva do governo Floriano Peixoto, os senhores de terras voltaram a mandar inteiramente na política nacional, através de Prudente de Moraes (presidente da República), que representava os latifundiários paulistas em ascensão e Manuel Vitorino (vice-presidente), representante do latifúndio decadente do Nordeste.

No bojo desse pacto entre os dois setores do latifúndio, um em expansão, outro decadente, persistem as contradições estruturais geradoras desses antagonismos. Essas desigualdades de classes na estrutura latifundiária são descritas por Euclides da Cunha da seguinte maneira: "O fazendeiro dos sertões vive no litoral, longe dos dilatados domínios que nunca viu, às vezes. Herdaram velho vício histórico. Como os opulentos senhores da colônia, usurpam, parasitariamente, as rendas das suas terras sem divisas fixas. Os vaqueiros são os seus servos submissos". (...) "Ali ficam anônimos — 'perdidos nos arrastadores e mocambos; e cuidando a vida inteira, fielmente, dos rebanhos que lhes não pertencem. (...) Entregam-se abnegados, à servidão que não avallam'".³

Essa é a região que Josué de Castro coloca no seu mapa dietético como tendo por alimento habitual apenas milho e feijão, a rapadura e a carne e se caracteriza por epidemias de fome. Isto nos períodos regulares. Quando não há seca. Mas, quando esse fenômeno se verifica, tudo muda para pior. O desequilíbrio nas relações entre os trabalhadores e os proprietários de terras adquire forma muito mais aguda e os grupos camponeses se fragmentam em busca de melhores condições de vida. "Nestes períodos — escreve Josué de Castro — em que o clima se nega a reagir com chuvas benfeizas o solo adusto da caatinga, toda a vida vegetal se vai exaurindo da superfície da terra. As culturas desaparecem dos roçados com as sementes enterradas na poeira esturricada ou com as plantas tentas dessecadas pela solalheira. O pasto seco se esfarinha

latifundiários, outros conjunturais se acrescentavam. Na época em que Antônio Conselheiro iniciou a sua pregação messiânica, aos elementos permanentes que caracterizavam aquela região atrasada e miserável, outros conjunturais se somaram. "Por isto mesmo — escreve Rui Facó — as fazendas do Nordeste se despoavam. Escasseavam os cereais, em que os Estados Nordestinos tinham baseada a sua frágil economia, além do açúcar. A importação do milho estrangeiro passou de 60 mil a quase um milhão de sacos entre 1891 a 1895. O preço desse produto passava de 5 para 17 mil-réis. A importação do arroz atingia a 1 milhão de sacos no mesmo período e aumentavam em igual medida as compras de feijão no exterior". (...) "Em consequência da emigração de campões nesse período do Nordeste para o Sul e para a Amazônia, onde avultava a cultura da borracha, Estados como o Ceará que sempre haviam produzido cereais para a sua subsistência, atravessavam grande escassez. Basta dizer-se que do meio para o fim do século a contribuição dos Estados Nordestinos na exportação nacional cai de 31,87% para pouco mais de 13%".³

Como vimos, a zona da pecuária nordestina era um palco ideal para o aparecimento do surto chamado messiânico de que nos ocupamos. Isto porque os fatores objetivos que determinavam o descontentamento se acumulavam em um pôlo, e, no outro, acumulavam-se os elementos subjetivos naqueles segmentos que desejavam, através do pensamento mágico, explicar e transformar a realidade social existente. Esses elementos de desajuste eram encarnados no líder messiânico que surgiu e assim fornecia o combustível ideológico necessário à ação das massas camponesas exploradas.

Emerge deste universo, desta cosmovisão, o líder messiânico. Antônio Conselheiro irá representar, na estrutura da sociedade sertaneja a unidade sócio-psicológica idealizada e simbolizada pela massa oprimida. Surge, portanto, como aquele líder que irá suprir de forma simbólica, a necessidade de transformação da comunidade sertaneja. Seu aparecimento aglutinará, por isto, em torno de si, aquela grande massa camponesa despojada de direitos e de terras, levando-a a seguir-l-o acriticamente na sua trajetória.

As razões sociais do messianismo, portanto, têm como embasamento — pelo menos no caso de Canudos — as relações historicamente ultrapassadas que existiam na região e criavam mecanismos de protesto nos seus habitantes, que embora de forma não de todo consciente. Esse protesto podia manifestar-se através de formas colaterais como o *cangaceiro*, mas, no fundamental, dentro da

2. Castro, Iosué de: — "Geografia da Fome", Ed. Cruzeiro, R. de Janeiro, 1946, p. 136.

3. Facó, Rui: — "A Guerra Camponesa de Canudos", in Revista Brasiliense, nº 20, S. Paulo, Nov./Dez. 1958, p. 131.

estrutura da sociedade sertaneja o messianismo representava uma tentativa de mudança social.

Dentro do contexto básico messiânico, pregado por Antônio Conselheiro, manifestou-se o *sebastianismo*. O *sebastianismo* brasileiro tinha, no entanto, conotações bastante diferentes da maneira como se manifestou em Portugal. No Brasil, refletia o desejo de mudança social dos quadros tradicionais da sociedade agrária brasileira. Esse *sebastianismo* é transferido, através do líder messiânico, para Canudos. E se transforma em uma ideologia utópica que reivindicava, um projeto futuro, ao invés do que acontecia em Portugal quando ele representava a volta à grandeza lusa perdida, isto é, uma volta ao passado. Como sempre, o messianismo fazia, no caso de Canudos, através do *sebastianismo*, reviver os "velhos tempos", a "idade de ouro" perdida nos confins míticos da História. Propiciava o regresso como desejo de progresso, de mudança. O conteúdo do messianismo, segundo pensamos, é exatamente este: a impossibilidade de um projeto que refletia as necessidades sociais objetivamente maduras para a mudança. Ao mesmo tempo, porém, reflete a insatisfação que existe, embora simbolicamente, e cria na massa da comunidade ainda não conscientizada, os elementos cognitivos (ainda limitados) capazes de levá-la a ter um pensamento crítico sobre a ordem tradicional. Trata-se de uma defasagem progressiva, de vez que à medida que o messianismo avança, certos segmentos da sociedade sertaneja que tomam conhecimento mais profundo do processo conditório emergente, também avançam no pólo do conhecimento objetivo.

Foi este o papel de Antônio Conselheiro. Isto explica o crescente prestígio da sua pessoa e a necessidade consequente das estruturas de poder e os órgãos de repressão da época de não apenas derrotá-lo, mas, sobretudo, de arrasar definitivamente o arraial de Canudos o qual representava um reduto de todos os oprimidos: desde os camponeses explorados aos escravos fugidos na sua primeira etapa. Todos tinham um território livre para conviver em nível de liberdade, baseados numa utopia libertária, apesar de todas as limitações místicas.

A participação de negros e ex-escravos fugidos em Canudos não foi estudada, ainda, como devia ter sido. Em primeiro lugar, a obra mais conhecida sobre Canudos, escrita por Euclides da Cunha — "Os Sertões" — não prima pela objetividade neste particular. Euclides da Cunha criou um tipo étnico regional romantizado (*o sertanejo*) que seria responsável pela dinâmica dessas lutas. Mas, a presença do negro é evidente e muito mais importante do que já foi inventariado até agora. No particular, Roque Pinto, no seu tempo afirmava que "elementos não faltam no livro "Os Sertões" para provar que aqueles homens, que 'antes de tudo eram fortes' tinham farta gota de sangue negro. É só referir a descrição do poviléu de Canudos".⁴

4. Pinto, Roque: — "Séixos Rolados", Rio, 1927, p. 298. Diz, ainda o mesmo autor: "Quanto aos homens, aqueles indomáveis espartanos, que não morreram para a História, porque o gênio de Euclides da Cunha os amparou, na ponta da sua pena, brilhante como um

Vejamos, porém, como o próprio Euclides da Cunha descreve a população canudense: "Vêse em Canudos, todas as idades, todos os tipos, todas as cores caboclas, tufas escandalosas (sic), de africanas; madeixas castanhas e louras de brancas legítimas".

Como vemos, da mesma forma que em Palmares, no interior do sertão baiano formava-se uma democracia poliétnica, com a participação, segundo Euclides da Cunha de crioulas e africanas. Maria Isaura Pereira de Queiroz, escreve, neste sentido: "Durante o Império opusera-se (Antônio Conselheiro) à introdução do sistema métrico decimal. Depois, já sob o governo republicano, pregou contra os mapas estatísticos, dizendo que a necessidade de declarar religião e cor de cada um indicava que se destinavam a escravizar os que fossem escuros e os que não seguissem a religião dos padres. De novidades, só concordou com a abolição da escravatura porque contava com muitos escravos fugidos".⁵

Todo este elenco de desajustes tinha, como ponto de partida a oligarquia relampago, a mistura é a mesma: Antônio Beatinho, o discípulo mais chegado ao apóstolo delirante, era mulato; Pedrão, que com 30 homens guardava, contra um exército, as vertentes da Cana-Brava, era catufo; Estêvão, guarda da estrada do Cambuí, era negro; e tinha o corpo tatuado à bala e à faca".

5. Cunha, Euclides da: *Op. cit.* p. 199 — Na mesma obra, descrevendo os líderes do movimento de Canudos retrata: Antônio Beato como "mulato espigado, magnífissimo, adelgado"; Pedrão era "cafuzo entroncado e bruto"; Estêvão é desrito como "negro reforçado, disforme, corpo tatuado à bala e à faca". Em um dos combates afirma que "ombrou um curiboca de 12 ou 14 anos". O próprio Antônio Conselheiro no seu registro de batismo é considerado "criança parda", embora, posteriormente, em livro recente, Atíliba Nogueira o considera "branco".

6. Pereira de Queiroz, Maria Isaura: — "O Messianismo no Brasil e no Mundo", Domus Editora/Universidade de São Paulo, SP, 1965, p. 215 nota. Quanto à posição de Antônio Conselheiro em relação à Abolição, vejamos as suas próprias palavras: "(...) porém que não deixa no silêncio a origem que tensas à família real, porque sua alteza a senhora Dona Isabel libertou a escravidão que não fez mais do que cumprir a ordem do céu; porque era chegado o tempo marcado por Deus para libertar esse povo de semelhante estado, o mais degradante a que podia ver reduzido o ente humano; a força moral (que tanto o orna) com que ela procedeu à satisfação da vontade divina constitui a confiança que tem em Deus para libertar esse povo, não era motivo suficiente para assoar o brado da indignação que arrancou o ódio da maior parte daqueles a quem esse povo estava sujeito. Mas os homens não penetraram a inspiração divina que moveu o coração da digna e virtuosa princesa para dar semelhante passo. (...) Quantos morriam debaixo dos açoites por algumas faltas que cometiam, alguns quase nus, oprimidos da fome e de pesado trabalho. E que direi eu daqueles que não levavam com paciência tanta crueldade e no furor do excesso de sua infeliz vida se matavam? Chegou enfim o dia em que Deus tinha de pôr termo a tanta crueldade, movido de compaixão a favor de seu povo e ordena que se liberte de tão penosa escravidão". ("Prédicas aos canudenses e um discurso sobre a República", *apud* Atíliba Nogueira: "Antônio Conselheiro e Canudos", Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1974, pp. 180/81).

por tais razões, não podia permitir um movimento como o de Canudos que expressava, de forma conflitante, as contradições das relações de produção no campo. Sem atentarmos na exposição de detalhes das atividades de Antônio Conselheiro, queremos, apenas, destacar como, em determinado momento, todo o aparato repressor republicano foi mobilizado nacionalmente no sentido de esmagar aquilo que representava a contestação camponesa à situação existente.

Mobilizou-se contra este perigo camponês, as oligarquias agrárias dominantes e os seus mecanismos repressores. A pregação de Antônio Conselheiro passa a ser vista como subversiva, o reduto de Canudos como uma cidadela de *fanáticos* que conspiravam contra a República. Os órgãos da imprensa alertam a *opinião pública* contra aquilo que foi chamado pelo próprio Euclides da Cunha, de *nossa Vendéia*. Há todo um trabalho sub-reptício ou aberto de mobilização ideológica no sentido de apresentar Canudos como um perigo à ordem republicana. Um juiz venal de Juazeiro (Bahia) comunica às autoridades o perigo que os adeptos de Antônio Conselheiro representavam. E, a primeira expedição punitive é enviada contra Canudos. Partiu uma tropa da polícia baiana para combate-lo. É desbaratada. Este combate foi o início de uma tomada de consciência mais nítida por parte de Antônio Conselheiro e dos seus homens que deixaram de anatematizar os seus adversários para combatê-los pelas armas.

Mobilizada a opinião pública para transformar a liquidação de Canudos em uma vitória das "idéias republicanas" — numa espécie de linchamento político e social —, através de mecanismos sutis da imprensa, do Parlamento e de outros órgãos veiculadores de idéias "liberais", Antônio Conselheiro passou a ser considerado um elemento de subversão da ordem republicana e da estrutura agrária latifundiária correspondente. E, outra expedição é enviada para destruí-lo.

Foi repelida. O coronel Febrônio de Britto, um ano depois (1897) segue com uma tropa do Exército, sendo derrotado pelos homens de Antônio Conselheiro. No mesmo ano a expedição Moreira Cesar tem destino semelhante; seu comandante cai mortalmente ferido e a tropa do Exército debanda, deixando farta quantidade de armas e munições em poder dos guerrilheiros camponeses. Ainda em 1897 o general Artur Oscar de Andrade Guimaraes comandou uma expedição com canhões, abundante munição e quase cinco mil homens do Exército e das polícias estaduais. Os camponeses batem-se desmedadamente, disputando, palmo a palmo, o território da guerrilha, apesar da grande superioridade em armas e homens das forças legais. Finalmente, Canudos foi cercado e a sua população aniquilada friamente. Os seus últimos defensores foram mortos na manhã de 5 de outubro de 1897. Antônio Conselheiro já havia morrido. Os soldados desenteraram o seu cadáver, decapitaram-no e levaram a sua cabeça, como troféu, para Salvador.

Ruy Barbosa escreveu um discurso sobre a tragédia, mas não o pronunciou no Senado, não se saiba por qual motivo. Dizia ele no orador encontrado: "Canudos arrasou-se; mas não é no arrasamento de Canudos que se acha o nosso maior proveito moral. Suprimistes uma colônia de miseráveis. Mas não tocastes

na miséria que a produziu. A miséria é a ignorância, o estado rudimentário, o abandono moral dessas populações, sem escolas, sem cultura cristã, sem vias férreas, sem comércio com o mundo civilizado. Os jagunços são as vítimas da situação embrionária de uma sociedade enquistada ainda na rusticidade colonial. A lição não está na exibição atroz de uma cabeça cortada ao corpo exumado de um núcleo de homens decididos a se matarem pela visão de um falso direito, espetáculo oriental, que os nossos sentimentos repelem, e que nem o pretexto da curiosidade científica absolve. (...) Supunha-se que esta nação só se compusesse da população híbrida, inveitável, e mole das cidades; mas o deserto revoltado nos fez sentir na medula do leão a substância de que se fazem os povos viris. Mas ainda outra coisa se viu: para debelar um arraial, defendido pelo frenesi de um núcleo de homens decididos a se matarem pela visão de um falso direito, foi mister um exército. Calculem agora quantos exércitos não seria necessário semear neste país, para lhe impor o cativeiro, imaginem se há reações militares, que não desapareçam ao sopro do direito popular, quando a nação levantada tiver consciência, a vontade e a coragem da sua soberania".⁷

Estas palavras de Ruy, que eram para ser ditas no Senado, ficaram no fundo da gaveta do sagaz político baiano.

7. Barbosa Ruy: — "Obras Completas", vol. XXIV, tomo I, MEC, Rio de Janeiro, 1952, pp. 299/304.

A ESCRAVIDÃO E OS DIREITOS HUMANOS

Não é possível falar-se em direitos humanos extensivos à pessoa do escravo no regime escravista, visto que ele não era considerado ser humano pela estrutura jurídica do sistema. Era considerado coisa. As Ordenações Manuelinas regulavam como se podia “devolver” escravos e bestas por doença ou manqueira”. Circulava, por isto mesmo, como mercadoria. Podia ser vendido, trocado, emprestado; e, em muitas áreas, morto pelo seu senhor que não tinha nenhuma satisfação a dar às estruturas de poder existentes. Isto sem falarmos das técnicas e instrumentos de tortura, dentre o mais comum: o açoite. Era res. Sem dúvida. Por outro lado, não lhe cabia direito a nenhum recurso. Não tinha direito de defesa. A legislação que regulava as relações entre senhores e escravos — não tivemos um “Código Negro” no particular — era muito precisa e produzia jurisprudência lapidar.

Exemplos: “Não pode o escravo dar queixa contra pessoa alguma, ainda que seja contra aquele que o quer reduzir à escravidão”. (Acôrdão da relação do Rio de Janeiro, 1-4-1879.) “A mancebia entre o senhor e a escrava não lhe minora a condição de escrava, nem os próprios filhos do senhor são libertos.” (Acôrdão do Tribunal de Ouro Preto, “Direito”, vol. 8).

Desta forma, o homem, equiparado às bestas no regime escravista era alienado da sua condição humana. Trabalhava sem nenhuma possibilidade de tornar-se livre, a não ser pela vontade expressa do senhor ou, então, pela violência, através da revolta.

Além de trabalhar no mesmo plano do boi ou de outros animais de tração, o escravo era submetido a uma série de torturas físicas e psicológicas infamantes. Tanto na escravidão clássica, do Mundo Antigo, como na moderna. No Brasil podemos citar como usados durante a escravidão, diversos instrumentos para esse fim. Entre os de captura e contenção podemos destacar: correntes, gongilha, gargalheira, tronco, vira-mundo, algemas, machos e cepo; entre os instrumentos de tortura física, podemos anotar a máscara, os anjinhos, o baca-lhau e a palmatória. Entre os de aviltamento e degradação moral havia o libabô, ferro para marcar (que era também instrumento de tortura) e placas de ferro com inscrições humilhantes para serem colocadas nos cativos que haviam cometido possíveis infrações de acordo com o código senhorial.

Tudo isto era considerado *normal*, isto é, as classes senhoriais dominantes e as suas respectivas estruturas de poder ainda manipulavam ideologicamente a sociedade civil, imprimindo-lhe o *ethos* escravista que era considerado eterno. Fruto do sistema colonialista, a escravidão moderna trazia, porém, em si, uma contradição insolúvel: formada e dinamizada na sua primeira fase por países que marchavam na senda do desenvolvimento capitalista, impedia, por outro lado, que, nas colônias, se desenvolvessem relações sociais mais avançadas, capazes de romper as contradições surgidas entre o rápido desenvolvimento das forças produtivas nesse período e as relações de produção que constelavam na

sua estrutura a velha ordem. Desta forma, em determinado momento, houve um rompimento de interesses entre os senhores de escravos das colônias e as classes dominantes das metrópoles capitalistas para as quais a continuidade do sistema escravista nas suas áreas periféricas já era prejudicial.

À medida que os interesses das nações capitalistas hegemônicas exigiam o trabalho livre nas colônias ou semicolônias, foi se entendendo, concomitantemente, à pessoa do escravo o direito de ser homem. Baseado naquilo que se chamou, na época, de *Direito das Gentes*, a Inglaterra arvorou-se, então, em palacina da luta contra a escravidão, depois de haver-se beneficiado enormemente durante longo tempo com a sua existência, fazendo pressão — econômica, política e militar — sobre os países escravistas, especialmente o Brasil.

Desde o apresamento de navios negreiros nas águas internacionais, até a sua captura nos próprios portos brasileiros aos olhos das autoridades, foram atos praticados impunemente pelos ingleses. Gladstone chegou a ameaçar, dizendo que os tratados que havíamos assinado com a Inglaterra, seriam cumpridos mesmo “a ponta de espada e pela guerra até o extermínio”. Em consequência, criou-se um impasse entre o Brasil escravista e a Inglaterra capitalista, culminando esta crise com o incidente chamado “a questão Christie” e o rompimento das relações diplomáticas entre os dois países.

Por outro lado, a diversificação da estrutura da sociedade brasileira criava, também internamente, setores e áreas que não aceitavam mais o trabalho escravo e assimilavam, ao mesmo tempo, as idéias libertárias que vinham da Europa. Para essas pessoas e grupos o escravo devia ser libertado e reincorporado à sua condição de homem.

A pressão da prepotente e poderosa Inglaterra, por seu turno, criava mais dificuldades do que ajudava praticamente os abolicionistas, pois uma ainda de chauvinismo se desencadeou em consequência, no sentido de preservar, ao mesmo tempo, os *brefs nacionais* e a escravidão. Como resultado da pressão internacional, mas, principalmente, da luta dos abolicionistas brasileiros e dos próprios escravos, uma série de leis foi aprovada, como a do Vente Livre e dos sexagenários. Proibiu-se, também, o uso do açoite, embora na maioria das fazendas ele continuasse sendo impunemente aplicado. Tentou-se criar, desta forma, uma constelação de medidas capaz de aproximar progressivamente o escravo da sua condição de Homem.

Convém notar que, como ideologia de barragem, anteriormente já havia

sido criada toda uma sistemática justificatória a favor da escravidão. Essas justificativas tinham conteúdo religioso, político, social e cultural. Santo Agostinho, por exemplo, dizia que “a condição servil era imposta ao pecador” e João Crisóstomo afirmava que “em geral a servidão não era senão um efeito do pecado”. Para justificá-la no Brasil o padre Nóbrega dizia que os negros eram escravos “porque lhes veio por maldição dos seus avós. Por que estes, cremos ser descendentes de Câ, filho de Noé, que descobriu as vergonhas do

pai. Por isto são negros e sofrem outras misérias. Portanto são condenados por Deus a serem sempre escravos dos brancos".

Se a Igreja assim se expressavam, os intelectuais não ficavam atrás. Montesquieu no "Espírito das Leis" manifesta-se favorável à escravidão negra. No particular, além do pensamento de Montesquieu temos o exemplo de Voltaire que é, muito mais significativo. Tendo comprado uma ação de 5.000 francos sobre um barco negreiro armado em Nantes pelo traficante Michoud, escrevia a este, segundo relata Chateaubriand nos seus *Estudos Históricos*: "Congratulome convosco pelo feliz êxito do navio — o Congo — chegado oportunamente à costa d'Africa para livrar da morte tantos negros infelizes. Sei que os que vão embarcados em vossos navios, são tratados com muita docura e humanidade, e por isto me felicito de ter feito um *bom negócio* praticando, ao mesmo tempo, uma *bela ação*!"

Toda esta montagem ideológica que dava suporte às relações escravistas somente se foi desgastando quando, em consequência da diversificação e maior complexidade da sociedade brasileira, com o agravamento emergente das suas contradições e da necessidade de uma nova divisão internacional do trabalho, a escravidão foi superada como modo de produção. Apenas a partir daí surgiu e se desenvolveu uma consciência crítica capaz de condená-la como instituição violadora dos direitos humanos. Antes, aqueles mais corajosos que a analisavam, limitavam-se a condenar os excessos que eram praticados, porém nunca a instituição em si.

O Abolicionismo, por isto mesmo, apoia-se nas idéias liberais avançadas que haviam surgido na Europa, e que, muitas vezes, eram confundidas com um ideário subversivo e perigoso à segurança.

Em 1871 o Gabinete Rio Branco foi acolhido, em pleno Parlamento, de "governo comunista, governo do morticínio e do roubo". Ruy Barbosa, no seu parecer sobre o projeto de 1884 transcreve as palavras proferidas por um deputado o qual acusava Rio Branco de desfraldar as velas "por um oceano onde voga também o navio pirata denominado *A Internacional*".

Todo este painel contraditório de interesses e idéias, irá produzir, em determinada época, conforme já assinalamos, o nascimento de uma consciência crítica de grandes segmentos da opinião pública nacional contra a escravidão. E, à medida que amadurecem as contradições internas no Brasil entre os setores que lutavam pela implantação do trabalho livre e os senhores de escravos, e, nesse choque de interesses e de idéias, os primeiros vão-se fortalecendo e os segundos ficando mais fracos, o problema do comportamento da Inglaterra e as

suas pressões vão diminuindo progressivamente na conclusão do processo. Os choques das contradições internas passam a ser mais importantes do que os choques e contradições externas.

Como vemos, essa pressão social, política e ideológica — externa e interna — e mais as contradições estruturais, no nível econômico do escravismo em decomposição, levaram a que a Lei Áurea chegassem e fosse aprovada quase que sem maiores afrontas.

Após a Abolição, o ex-escravo foi equiparado, do ponto de vista formal, ao cidadão e amparado juridicamente neste nível, pois, segundo já constava da primeira Constituição republicana, todos são iguais perante a Lei. Houve, assim, a ilusão de que, após a Abolição, o ex-escravo tivesse sido equiparado, em direitos concretos, aos demais segmentos da sociedade competitiva que se formou após a extinção do trabalho servil. Tendo sido reconhecido na sua essência de Homem, o negro ex-escravo, no entanto, foi barrado por uma série de mecanismos reguladores da sociedade de capitalismo dependente que surgiu e o alijou quase completamente do mercado de trabalho e das oportunidades de se afirmar economicamente antes dele ou que foram posteriormente protegidos por uma série de medidas que visavam inferiorizá-lo como cidadão.

Até hoje essa defasagem traumática continua. Saído da escravidão, o ex-escravo não foi, ainda, incorporado definitivamente como cidadão à sociedade brasileira. Forma o grosso da população das favelas, alagados, cortiços, pardelhos e mocambos, exercendo profissões consideradas infamantes e anti-higiênicas na faixa do subemprego, da marginalidade e da criminalidade do miserável. É o cidadão repelido da nossa sociedade: o negro, o ex-escravo é considerado o cidadão de segunda ou terceira classe. Para manter esta nova ideologia de barragem, o preconceito de cor funciona com um dinamismo muito maior do que se pensa, impedindo-o de exercer uma série de profissões e de realizar-se e se auto-afirmar como cidadão na plenitude dos seus direitos humanos. Nas favelas, onde ele se aglomera de forma esmagadora, não tem nem huma daquelas garantias que dariam conteúdo ao título de cidadão: é dizimado nas rondas da polícia que mata antes de julgar, num genocídio permanente que é assimilado com uma quase indiferença pelo cidadão "liberl".

No entanto, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, votada em 1948 na ONU, registra: "Artigo 3.º — Todo indivíduo tem o direito à vida, à liberdade e à segurança da sua pessoa. Artigo 4.º — Ninguém será submetido à escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos são proibidos em todas as suas formas. Artigo 5.º — Ninguém será submetido a torturas, penaltades ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes. Artigo 6.º — Todo ser humano tem direito, em toda parte, ao reconhecimento da sua personalidade jurídica".

No Brasil, no entanto, do negro escravo antigo, ao negro ex-escravo atual, a situação não mudou substancialmente.

1. Citado por Simonsen, Roberto. — História Econômica do Brasil, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 2ª edição, 2 vols., 1º, p. 207...

2. Pereira, Astrojildo: — *Interpretações*, Editora Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1944, p. 201.

CONTRIBUIÇÃO DO NEGRO AS ARTES NO BRASIL¹

Muito já se tem discutido no *plano-folclórico* sobre a contribuição do negro às artes no Brasil. Pouco, no entanto, se tem escrito sobre a sua contribuição dinâmica àquilo que se convencionou chamar de cultura brasileira.

O negro brasileiro, em que pese tudo o que se diz em contrário, não é visto como um dos construtores da Nação, mas, pelo contrário, como o perturbador de uma harmonia que seria bem maior se ele não tivesse entrado como um componente da nossa população. A cultura brasileira tem — para os que assim pensam — de ser *occidental*, pautada, por isso mesmo, pelos "padrões brancos". A contribuição do negro tem de ser vista, por tudo isto, como elemento periférico, que não conseguiu interferir na elaboração e dinamização dos nossos padrões culturais nacionais. Daí ser apresentada a cultura afro-brasileira como *folclórica* e a cultura do colonizador como a dominante. Não cabe aqui esmiuçar até que ponto isto não passa de uma mistificação que parte do pressuposto de que a contribuição do negro foi *inferior* à do branco, como, no plano biológico, o negro é também visto como inferior.

A partir daí — comece-se a ver essa contribuição como participação menor de escravos e ex-escravos — nas franjas da cultura do dominador que, por sua benignidade, permite que ela se exteriorize.

O certo, porém, é que essa contribuição não foi morta, nem insignificante, nem periférica, nem inferior e não é folclórica. Foi e continua sendo — durante a escravidão como agora — uma cultura de resistência dos oprimidos do Brasil. Daí o seu dinamismo e persistência.

1 — No passado

Apesar da visão reificada — para usarmos a terminologia Lukacsiana — do negro, vendo-se-o como coisa e não como homem, o certo e inquestionável, no entanto, é que durante a formação da nacionalidade brasileira, embora ele fosse o segmento mais oprimido e lesado, deu uma contribuição das mais significativas ao desenvolvimento da nossa cultura, estendendo-se esta contribuição à área das artes em geral.

Vários autores tentaram, no passado, destacar esta contribuição substantiva do negro. Parece-nos que foi Querino² quem primeiro se ocupou do assunto. Nina Rodrigues³ também o abordou. Evaristo de Moraes⁴ e Artur Ramos⁵

igualmente se detiveram no particular, sem que, no entanto, um trabalho sistemático fosse elaborado dentro de uma visão abrangente e profunda. É que o negro, visto ainda através da imagem do escravo, transformou-se no símbolo da antiinteligência, anticultura e antcriatividade por parte dos estratos deliberantes da sociedade brasileira. Mesmo aqueles segmentos da nossa intelectualidade que possuem uma consciência crítica, ao chegarem ao núcleo de análise do problema do negro não possuem elementos cognitivos e políticos para encará-lo de acordo com a sua especificidade. E, a partir daí, passam a subestimar — conforme veremos adiante — a sua contribuição como elemento responsável e criador do nosso universo cultural, e, especialmente, das nossas artes.

A diferença entre a sua contribuição como agente transmissor e reelaborador de cultura e a parca literatura existente sobre o assunto, demonstra, melhor do que quaisquer outros argumentos, as reservas ideológicas que existiam, por todos quantos dela se ocupavam. A maioria esmagadora da literatura sobre o assunto abordava-o do ponto de vista da solução da mão-de-obra e não do ponto de vista da sua contribuição cultural e artística.

2 — No presente

Atualmente um fenômeno diferente pode ser constatado: o negro começa a participar do debate, cria associações específicas independentes e assume o papel de elemento ativo e aglutinador do processo da informação e do conhecimento. Este fato novo e que apenas se inicia nos grandes centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre e Salvador irá permitir, a curto ou médio prazos, que os debates sobre a contribuição do negro não apenas às artes, mas ao conjunto das manifestações culturais do Brasil perca o seu aspecto acadêmico e formalista de que se reveste na maioria das vezes e adquirá, outra vez, em nível superior, aquele *ethos dinâmico* que desapareceu.

CONTRIBUIÇÃO DO NEGRO ÀS ARTES

Incontestavelmente a influência do negro, muitas vezes decisiva às artes, e, especialmente à música brasileira é tão marcante e profunda que qualquer pessoa pode notar o fato sem maior dificuldade.

Como escreve Tonyan Kallyhabby "A influência africana na música brasileira se manifesta na melodia e no ritmo de alguns estilos, nas formas e nos gêneros, nos instrumentos e na maneira de impostar as vozes, tanto solistas quanto corais". "A manifestação mais antiga no domínio do canto, melopeia primitiva, revive no Brasil através das inflexões sobre as vogais. São gritos modulados para chamar o gado; pregões de vendedores ambulantes; cantos de

1. Comunicação apresentada ao 7º Encontro da "Latin American Studies Association", realizado em Houston (USA), novembro de 1977.

2. Querino, Manuel: — *A Raça Africana e os seus Costumes*, Ed. Progresso, Salvador,

1955. A primeira edição é de 1916.

3. Rodrigues, Nina: — *Os Africanos no Brasil*, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1945.

4. Moraes, Evaristo de: — *A Campanha Abolicionista* — Liv. Ed. Leite Ribeiro, R. de Janeiro, 1924.

5. Ramos, Artur: — *O Negro na Civilização Brasileira*, Ed. da Casa do Estudante do Brasil, R. de Janeiro, 1956.

6. Kallyhabby, Tonyan — *A Influência Africana na Música Brasileira*, in: *Cultura, Ano 6, nº 23, out./dez.* Brasília, 1976.

trabalho antes denominados ‘vissungos’; cantos de engenho e cantiga de mendigos”. “O negro no Brasil — conclui Kallyhabby — como não poderia deixar de ser, automaticamente adotou a escala de sete tons, em detrimento das escalas nodais e das escalas pentafônicas e hexacordais, de emprego variável na África.” Para nós esta modificação veio facilitar a contribuição do negro naquilo que se convencionou chamar de música popular brasileira.

a) Música sagrada

Ao lado de uma influência genérica à música chamada profana, ou popular, o negro conservou, paralelamente, uma série de unidades musicais que variaram muito pouco durante a nossa trajetória histórica e cultural. Referimo-nos à *música religiosa*, especialmente dos candomblés da Bahia, as *cantigas de santo*, ainda cantadas em nagô, até hoje conservadas quase que na sua pureza inicial, estudadas por Costa Lima.⁷ Nos xangôs de Recife, por seu turno, persistem as *toidas* que são cantadas nos *toques* estudadas por Gonçalves Fernandes,⁸ embora sem o grau de pureza das cantigas baianas.

Outras formas musicais religiosas de influência africana se espalham por diversas áreas do Brasil. Mário de Andrade teve oportunidade de estudá-las e situá-las geograficamente.⁹ Nessas manifestações musicais de conteúdo sagrado, a influência do negro é tão marcante que se confunde com a sua própria existência.

Sua contribuição à música religiosa poderá ser constatada também naquelas que eram feitas, que eram compostas pelas irmandades religiosas, especialmente irmãoades de negros, como a do Rosário dos Pretos de São Paulo, estudada por Raul Joviano do Amaral,¹⁰ ou de Santa Ifigênia. Esta contribuição musical do negro foi estudada por Timhorão,¹¹ de um modo genérico e por Curt Lange¹² em Minas Gerais de modo particular.

b) Música Popular

Na música profana ou popular a influência do negro é por assim dizer determinante. Desde a sua infra-estrutura rítmica, conforme acentuou Ramos,¹⁴

até ao conjunto dequeilo que se chama de música popular brasileira, a contrabuição do negro, o que vale dizer africana, é incontestável.

Sem falarmos no *lundu* cuja origem africana é cristalina, nas diversas modalidades do samba, hoje o gênero representativo da música popular brasileira, a influência negra é marcante, especialmente no seu aspecto rítmico.

Quer no *samba de umbigada*, estudado por Carneiro,¹⁵ quer no *samba rural paulista*, descrito por Mário de Andrade,¹⁶ quer no *samba urbano* estudado por Timhorão¹⁷ e outros, a influência negro-africana é permanente. Sem entrarmos em detalhes etnolinguísticos sobre a origem da palavra, devemos salientar que o samba — hoje o gênero musical que, no contexto popular, mesmo com todas as variáveis, representa o nosso *ethos musical* — é estruturalmente africano.

c) Poesia popular

Além do samba urbano, gênero cuja estrutura já se formalizou, depois de um período no qual assimilou uma série de outros ritmos (como a polka, o schotch e o maxixe) — a influência negra se faz sentir em outras manifestações musicais não institucionalizadas como os autos populares, os desafios etc., conforme veremos oportunamente.

2.2 — Poesia popular

Da mesma forma como a presença do negro se manifesta na música, igualmente está presente na poesia popular. Apesar de não podermos dizer que a influência exista na mesma proporção da musical, pois há elementos que se intercruzam no que diz respeito às suas origens, o que podemos dizer, porém, é que essa influência se faz sentir de maneira significativa.

1 — Poesia oral

Na poesia oral o gênero mais difundido no Brasil é o *desafio*. Cascudo¹⁸ árabes conheciam o desafio, e a influência é visível na música dos cantadores sertanejos. O desafio na África é uma projeção árabe. Como o desafio é, em linha reta, vindo do canto amebu e este pertencendo ao ciclo pastoril, acompanhado pelos instrumentos de sopro, os cantadores do Nordeste cantam o desafio, o velho, o legítimo, o verdadeiro, sem acompanhamento musical. No intervalo entre a pergunta e a resposta executam um pequeno trecho, exclusivamente musical, enquanto um dos adversários prepara o verso seguinte. (...) Os antigos africanos não depararam o desafio no continente negro, onde o árabe podia tê-lo levado há mais de dez séculos. Não conheço registros africanos do desafio na primeira metade do século XIX. O desafio era, mesmo na capital do Reino do

7. Loc. cit.

8. Costa Lima, Vivendo da: — A Família-de-Santo nos Candomblés Iejé-Nagôs da Bahia: um Estudo de Relações Intragrupais — Salvador, 1977.

9. Fernandes, Gonçalves: — Xangôs do Nordeste, Ed. Civilização Brasileira, R. de Janeiro, 1937.

10. Andrade, Mário de: — Música de Feitiçaria no Brasil, Ed. Marins, S. Paulo, 1963.

11. Amaral, Raul Joviano: — Os Pretos do Rosário de São Paulo, Ed. Alarico, S. Paulo, s/d.

12. Timhorão, José Ramos: — Música Popular de Índios Negros e Mestiços, Ed. Vozes, Petrópolis, 1972.

13. Lange, Curt: — A Música na Vila Real de Sabará, in Estudos Históricos, nº 5, Marília, dez. 1966.

14. Ramos, Artur: — O Folclore Negro no Brasil, Ed. Casa do Estudante do Brasil, R. de Janeiro, 1954.

15. Carneiro, Edison: — Samba de Umbigada, Ministério da Educação e Cultura, R. de Janeiro, 1961.

16. Andrade, Mário de: — O Samba Rural Paulista, in Aspectos da Música Brasileira, Ed. Martins, S. Paulo, 1965.

17. Timhorão, José Ramos, Op. cit.

18. Cascudo, Luís da Câmara: — Dicionário do Folclore Brasileiro, Ed. Ouro, R. de Janeiro, 1949.

Brasil, divertimento típico, indispensável nas festas portuguesas do Rio de Janeiro".¹⁹

Contra esta tese de Bastide dois nomes se levantaram: Mário de Andrade e Roger Bastide. Os dois defendem a origem africana do *desafio*. O segundo equipara o *desafio* ao duelo de tambores existente na África e escreve: "Antes certo tipo de representações coletivas, e a idéia tradicional de que o vencedor de mais nada o duelo dos tambores pressupõe uma mentalidade mística, um é o incômodo, porque sua voz não é maculada pelo pecado: é um ordálio sem sangue. Além disso, esse duelo faz parte de um conjunto de ritos complexos que interessam a toda a sociedade; mesmo que o consideremos fora desse conjunto o duelo não deixa, por isso, de ter uma função social, uma vez que é a forma de que se reveste, entre esse povo, a atividade judiciária. (...) Os africanos, mais desenvolvendo socialmente, conhecem as justas orais mas não são cantadas; são as célebres 'palavras' em que o vencedor é aquele que mais fala e improvisa com mais lirismo e riqueza verbal. Quando muito poder-se-ia vislumbrar uma influência africana nesse tipo de desafio que se encontra no Chile e no Brasil a um tempo e que se chama 'preguntas y respuestas' e se constitui de uma série de adivinhas:

Laurindo:

Vou perguntar outra coisa
e julgo que mal não faz,
se responder, acredito
no teu talento rapaz
o que a mulher tem na frente
e o homem carrega atrás.

Marcolino:

O que a mulher tem na frente
isto é muito singular
apenas a letra M
que no homem vai findar,
repare bem com cuidado
com certeza há de encontrar!"

Concluindo afirma Bastide: "É sabido que entre muitos povos não civilizados, e particularmente em numerosas tribos africanas, as noitadas se passam em concurso de adivinhas. Não quero dizer que o gênero tenha sido introduzido aqui pelo negro, pois seria um erro grosseiro; mas é possível que suas disposições hereditárias o tenham levado a nele encontrar prazer e tenham assim contribuído para a manutenção do gênero".²⁰

Em cima do pensamento de Bastide e refletindo sobre ele, escreve Mário de Andrade: "Mas julgo possível descobrir o próprio desafio cantado, na África. Já Chauvet, descrevendo os cantos de improviso, a solo e coro, dos remeiro afro-negros, conta que às vezes o solo se distribuía por dois solistas se alterando.

Infelizmente mais não diz, que possa esclarecer o nosso problema. Mas o diz Landerset Simões, claramente, para a África portuguesa, descrevendo não só 'tensões' de maldizer entre 'blufos' (cantadores profissionais) como noutras passagem da sua 'Babel Negra' escrevendo textualmente: 'cantam durante toda a noite, havendo rapazes que, ao desafio (sic) cantam durante três dias e três noites'. Enfim é ainda a sra. Curtis, com a sua bem maior ciência, estudando negros bantos, quem nos relata uma verdadeira reprodução zulu das competições poéticas entre o grupo dos homens e o das mulheres, na estação matrimônial. É verdade que a competição faz aqui parte das cerimônias de casamento de um só par, mas parece incontestavelmente tratar-se de sobrevivência ritual dos matrimônios coletivos de estação, como entre chins e gregos arcaicos. Na noite anterior ao casamento, se realiza uma competição cantada ('a contest of song') entre os homens e as mulheres, divididos em dois grupos, para ver que lado aguenta mais tempo! (E não me parece inoportuno lembrar que, entre os bascos ibéricos, os 'bertularis' profissionais são especialmente chamados a cantar seus desafios, com assunto obrigatório sobre maies e benefícios de casar ou ficar solteiro, nas festas de matrimônio.) Por tudo isto tenho como incontestável a existência de competições poético-musicais na África negra, bem como sobrevidências do dualismo sexual de sociedades primitivas entre algumas tribos bantos e os bascos europeus".²¹

Se no *desafio*, gênero de poesia oral, podemos computar a influência do negro, no *cordel* que já é uma manifestação de poesia escrita, também podemos destacar esta influência, aliás em dois sentidos: pelas sugestões de alguns temas, como, por exemplo "A negra de um peito só" e em sentido pejorativo, contra o negro, conforme Moura²² já destacou em livro.

O *cordel* é, fundamentalmente, um desdobramento do desafio.

d) Manifestações coreográficas

Se em música e na poesia popular o negro injetou uma contribuição substantiva, o mesmo podemos dizer na coreografia. Sem abordarmos aquela de conteúdo religioso, dos candomblés, xangôs, macumbas, pagelangas, tendas de umbanda etc., queremos falar, inicialmente, do frevo e do *passo*, música instrumental e dança regional coletiva, respectivamente. Segundo Cascudo "O frevo é uma marcha, com divisão em binário e andamento semelhante ao da

19. *Op. cit.*
20. Bastide, Roger: — Sociologia do Folclore Brasileiro, Ed. Anhembí, São Paulo, 1959.

21. Andrade, Mário de: — O Empalhador de Passarinho, Ed. Martins, S. Paulo, s/d.

22. Moura, Clóvis: — O Preconceito de Cor na Literatura de Cordel, Ed. Resenha Universitária, S. Paulo, 1976.

marchinha carioca, mais pesada e barulhenta e com uma execução vigorosa e estridente de fanfarra".²³

Para nós, porém, o que interessa não é a sua estrutura musical, porém coreográfica, pois, segundo pensamos é aí que se encontra a influência africana. O próprio Mário de Andrade que subesitimou ao som do frevo escreveu sobre brasileira no *passo* (que é a dança praticada ao som do frevo) escreveu sobre o assunto o seguinte: "É possível descobrir tradições afro-negras decisivas em outras manifestações das nossas artes plásticas populares como as que recentemente Luís Saia apontou na sua monografia sobre os milagres nordestinos; mas na indumentária coreográfica, não. De influência e de espírito barroco-católico, esta indumentária já é bem uma criação nacional brasileira, a que os negros, já desprovidos de suas tradições plásticas, apenas contribuíram com o seu 'humor' especial. Talvez. Digo talvez porque tudo são hipóteses e sensações impressionistas. Ainda há tudo por fazer neste capítulo do nosso decorativismo folclórico, e sequer os objetos de candomblé e xangô foram seriamente estudos neste sentido de suas origens e caracteres plásticos. E é possível sempre supor uma, senão influência direta, pelo menos sugestionadora, provinda, não dos negros bantos, mas dos muçulmanizados. E bem provável que estes tenham deixado em nossas religiões populares mais de um arabismo decorativo".²⁴

Achamos que Mário de Andrade superestimou o analógico-formal, mas desprezou, ou pelo menos não avaliou devidamente, o lado funcional do frevo e especialmente do *paso* para ver que ele e o seu complemento coreográfico se inserem no mesmo esquema de *libertação catártica* do xangô ou do candomblé. O passista fica quase que em estado de transe, em êxtase místico. E, da mesma forma como a festa da Igreja do Senhor do Bonfim, na Bahia, extrapola o seu significado católico para manifestar-se como uma demonstração do potencial do mundo religioso afro-brasileiro, o frevo e o *paso* que é o seu complemento coreográfico só podem ser compreendidos como uma forma de expressão corporal ligada profundamente às tradições africanas.

Mas, a influência do negro na coreografia pode ser também constatada nos chamados *autos populares*: congadas, maracatus, bumba-meu-boi e inúmeras outras manifestações similares.²⁵ Pode ser igualmente registrada nas *escolas de samba*, atualmente incorporadas ao carnaval urbano das principais capitais do País. Atualmente, porém, depois que as *escolas de samba* foram institucionalizadas, estão sofrendo um processo de branqueamento artístico que as está desfigurando. A coreografia das escolas — baseada no samba, ou melhor, no sambão — guarda, apesar disso, fundas vinculações com as suas origens africanas.

A *capoeira* é outra expressão coreográfico-musical na qual podemos ver não apenas a influência do negro, mas constatar que ela é, de fato, uma manifestação de origem africana — direta ou indireta — e que mantém, até agora, em meio plano, as marcas desta origem. O seu nome ainda hoje é capoeira de Angola, ou capoeira Angola. Alguns mestres já fizeram modificações na sua estrutura, surgindo, inclusive, a *capoeira regional*, mas, a sua estrutura básica ainda é negro-africana.

Waldeloir Rego, que foi quem incontestavelmente a estudou de forma mais exaustiva e sistemática dentro de critérios socioetnográficos, assim conceituou essa manifestação coreográfica e de luta pessoal, depois de entender-se em detalhes etnolinguísticos sobre as suas origens: "Tudo leva a crer que seja uma invenção dos africanos no Brasil, desenvolvida por seus descendentes afro-brasileiros, tendo em vista uma série de fatores colhidos em documentos escritos e sobretudo no convívio e diálogo constante com os capoeiras atuais e antigos que ainda vivem na Bahia, embora em sua maioria não pratiquem mais a capoeira devido à idade avançada. (...) Não tenho documentação precisa para afirmar, com segurança, terem sido os negros de Angola os que inventaram a capoeira ou mais especificamente a *Capoeira Angola*, não obstante ter sido eles os primeiros negros a aqui chegarem e em maior número dentre os escravos importados, e também as cantigas, golpes e toques da capoeira falaram sempre em Angola, Luanda, Benguela, quando não intercalados com termos em língua bunda". (...)"A capoeira é uma só, com ginga e determinado número de toques e golpes, que servem de padrão a todos os capoeiras, enriquecidos com criações novas e variações sutis sobre os elementos matriz, mas que não se descharacterizam e interferem na sua integridade".²⁶

A capoeira é uma luta comumente simulada, feita por dois contendores na qual o corpo (especialmente as pernas e as mãos) é usado não apenas como elemento de ataque e defesa, mas, também, como elemento plástico e coreográfico. É acompanhada por música (especialmente por *berimbau* e atabaques) e está-se difundindo grandemente no Brasil, especialmente nos meios urbanos.

e) Arquitetura

A influência das culturas negro-africanas na arquitetura brasileira quase não foi estudada. Há, mesmo, que a negue. No entanto Ramos escrevia que "da arquitetura dos quilombos sobrevieram os *mocambos*, primitiva habitação dos negros e hoje termo genérico que passou a designar as habitações pobres do Nordeste".²⁷ Recentemente (1977) um grupo de trabalho do IBEA-Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas, em São Paulo, pela primeira vez realizou um trabalho neste sentido. Embora não se tratando de pesquisa definitiva (mas

23. Cascudo, Inês da Câmara: *Op. cit.*

24. Andrade, Mário de: — Cícero Dias e as danças do Nordeste, in *Arquivos*, n°s 1 e 2, 1944, Recife.

25. Cf. Rodrigues Brandão, Carlos: — Congos, Congadas e Reinos, in *Cultura*, número citado.

26. Rego, Waldeloir: — *Capoeira Angola*, Ed. Iapuã, Salvador, 1968.

27. Ramos, Artur: — As Culturas Negras no Novo Mundo, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1937.

eminentemente exploratória) constatou-se que essa influência é bem maior do que se presume ou foi registrada. Lê-se ali: "Ainda que muitas pessoas afirmem, hoje, que o dominado (negro e índio) tende a absorver a arquitetura dominante (portuguesa), muitos são os indícios de que certas técnicas negras permanecem, e tendo em vista o grande número de pessoas habitando à margem da sociedade, como um resultado da expansão industrial e do crescimento desordenado das cidades, verificar-se-á presente o emprego daquelas técnicas. Os nossos moçambos de pau-a-pique admitidos como de origem africana. Diz-nos Uchôa Cavalcante Bezerra, no seu livro 'Dos Moçambos aos Alagados do Recife' que pode-se admitir a influência das forças aérvicas nascidas nas tabas e principalmente nos aglomerados das palhoças de origem africana".

Assim, Artur Ramos, ao analisar texto de Gilberto Freyre em "Sobradinhos e Moçambos" abre flancos de pesquisa com referência à origem africana da nossa arquitetura popular ou seja — "Até que ponto, porém, o mocambo, como sinônimo de Palhoça exprime uma sobrevivência de cultura material do negro banto? Isto é o que resta averiguar, com o paralelo a fazer-se, de um lado entre as habitações negras do Congo, e os mocambos das Repúblicas negras, por exemplo Palmares, do outro, entre estas e os atuais mocambos do Nordeste. Por sua vez, Edison Carneiro coloca que os palmarinhos, os quilombolas numéricamente mais importantes são de origem banto".²⁸

Os autores da pesquisa, depois de constatarem a existência na região do Congo de casas sobre pilões, edifícios em forma de selas e choupanas com tetos cônicos, afirmam: "Reportando-nos, mais uma vez às características das casas sobre pilões e habitações em forma de selas, nada mais são do que os atuais mocambos nos quais se empregam os materiais que ocorrem na região — barro (taipa de mão), madeira (tábua pregadas sobre estreitos), chapas zin-cadas, telhas de barro e sapé. Nota-se também a presença de um sistema viário para pedestres nas palafitas, cujas características construtivas assemelham-se às próprias habitações — estacas de madeira cavadas, contraventadas por vigas de madeira transversais e piso de tábua".²⁹

Em seguida estudam os marcos de influência africana na organização físico-espacial brasileira para concluir em situando um fato atual e sobre ele escrevendo: "Para exemplificarmos, temos a favela do Sapo, em São Paulo, próxima à Penha. Desenvolve-se numa extensão de cinco quilômetros, não dispõe de serviços de água, esgoto, instalações sanitárias, luz, etc. Em trecho que visitamos ora em litígio de posse, coabitam negros e brancos pobres. Observa-se ali características de Mocambo".³⁰

I) Artes Plásticas

A influência do negro nas artes plásticas brasileiras manifesta-se especialmente na arte religiosa, figuras de candomblés e, atualmente, toda uma santaria — esculturas e iconografia — para suprir as solicitações da Umbanda. Hoje, com a proliferação de tendas de Umbanda, generalizou-se a comercialização dessa escultura e dessas gravuras que suprem os seus adeptos de símbolos mágicos. Há, evidentemente, uma tendência a se industrializar esta influência. Infelizmente não podemos nos alongar mais. Queremos dizer, finalmente, que nos sentimos obrigados a fazer referência a dois nomes que contribuíram para o desenvolvimento da cultura no Brasil: o de Aleijadinho, nas artes plásticas, e o de Lima Barreto, na literatura, este último, 'parece-nos foi o maior momento de consciência intelectual do negro brasileiro.

28. Tavares, Maria Sampaio et alii: — Influência do Negro na Arquitetura Brasileira, IBEA, mimeografado.

29. *Op. cit.*

30. *Op. cit.*

DECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS DO COMITÉ DEMOCRÁTICO AFRO-BRASILEIRO

Neste momento em que todas as forças vivas do Brasil se arregimentam para a luta de libertação político-econômica nacional, nós, membros do "Comitê Afro-Brasileiro", unidos no sentido de levantar moral, política e materialmente o negro, partindo do princípio de absoluta igualdade de raça e de cor, certos de que só pode existir uma democracia pura onde todos esses direitos sejam respeitados, e também, conscientes de que se torna necessária a sua colaboração ativa no processo de democratização do país, resolvemos firmar a "Declaração de Princípios" que se segue e que bem caracteriza a nossa posição de luta contra toda espécie de fascismo, o que consideramos fundamental para a concretização das nossas reivindicações:

1.º) Reunião da Assembleia Nacional Constituinte pelo voto direto e secreto, sem distinção de sexo. 2.º) Anistia ampla e incondicional para os crimes políticos e conexos. 3.º) Extinção imediata do Tribunal de Segurança e do D.I.P. 4.º) Intensificação do esforço de guerra do Brasil contra o fascismo. 5.º) Liberdade da palavra escrita e falada, liberdade de agremiação. 6.º) Direito de voto aos membros das forças armadas, sem limitação de categoria ou posto, para a Assembleia Constituinte, onde quer que se encontre. 7.º) Direito de voto a bordo de navios mercantes nacionais para tripulantes e passageiros quando em viagem ou nos portos de escala, extensivo aos ferroviários, rodoviários e aeroviários. 8.º) Reconhecimento do direito de greve de acordo com a Declaração de Chapultepec. 9.º) Reconhecimento imediato da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. 10.º) Autonomia do Distrito Federal. 11.º) Liberdade e unidade sindical, extinguindo-se as intervenções compresivas. 12.º) Direito de sindicalização para o trabalhador das organizações autárquicas, paraestatais e oficiais. 13.º) Direito de sindicalização para as empregadas domésticas, para que elas gozem dos direitos de todos os operários; 14.º) Completo apoio e assistência ao trabalhador rural, com aplicação das leis trabalhistas. 15.º) Liberdade de culto das religiões afro-brasileiras. 16.º) Ensino gratuito nos cursos secundários e superiores, assim como no ensino profissional. 17.º) Punição às empresas que fazem seleção racial e de cor. 18.º) Abolição das seleções raciais e de cor na diplomacia. 19.º) Abolição das seleções raciais e de cor nas escolas militares. 20.º) Participação do negro nos assuntos de colonização e imigração. 21.º) Democratizar todas as organizações negras, aproximando-as das organizações dos brancos. 22.º) Fazer a aproximação quanto possível das organizações populares, como as escolas de samba, clubes dançantes, associações esportivas, sociedades benéficas, organizações religiosas, livrando-as das explorações políticas e comerciais. 23.º) Criar cursos de alfabetização por todo o território nacional. 24.º) Realizar um Congresso Popular Brasileiro antes das eleições, patrocinado pelas associações afro-brasileiras. 25.º) Colaborar com o Congresso de Artistas Plásticos e todos os movimentos de democratização. 26.º) Que toda a Diretoria de organização afro-brasileira seja eleita

APÊNDICE

Trascrivemos, a seguir, alguns documentos que são importantes para se acompanhar a trajetória do protesto negro no Brasil e as suas raízes ideológicas, sociais e políticas:

1. Declaração de Princípios do Comitê Democrático Afro-brasileiro — 1945.
2. Convocação e Termário do I Congresso do Negro Brasileiro — 1949.
3. Declaração Final do I Congresso do Negro Brasileiro — 1950.
4. O Aparato Policial do Estado no Processo de Dominação do Negro e a Anistia, MNU — 1980.
5. Resoluções do II Congresso Nacional do Movimento Negro Unificado — 1981.
6. Estatutos do Movimento Negro Unificado (MNU) 1981.
7. Manifesto do grupo negro ENUGBARJO do Rio de Janeiro — 1981.

em bases democráticas, isto é, por assembléia geral de seus membros e associados.

27.º) Lançamento de uma campanha pró-monumento a José do Patrocínio.

Ass.) Caldemiro Tavares, Eros Sucena Martins Teixeira, Abdias do Nascimento, Paulo Ferreira Garcia, Raimundo Souza Dantas, Solano Trindade, Genaro Pinheiro, Rezende Amaral, Valdemar Calmon, Sebastião Rodrigues Alves, Fernando Oscar de Araújo, José da Silva, Luís Leopoldo Guilherme, Ironides Rodrigues, Arlinda Serafim, Valdomiro José Machado, Marina Gonçalves, Aguialdo de Oliveira Camargo, Paulo Mercadante, Augusto Belém, Romão da Silva, Aladir Custódio, Corsino de Brito, Ricardo Costa e Moacir de Oliveira, membros da Comissão Central.

CONVOCAÇÃO E TEMA DO I CONGRESSO NEGRO BRASILEIRO

A Conferência Nacional do Negro, considerando a conveniência de se continuar o estudo das questões referentes ao negro e em geral ao homem de cor, em reunião democrática, resolve convocar o I Congresso do Negro Brasileiro, iniciativa do Teatro Experimental do Negro, comemorativo do centenário da abolição do tráfico de escravos, entre os dias 26 de agosto e 4 de setembro de 1950, no Distrito Federal.

A Conferência Nacional do Negro convida os escritores, os historiadores, os antropólogos, os folcloristas, os musicistas, os sociólogos e os intelectuais em geral a prestigiar, com a sua colaboração, a realização do Congresso, e pede a cooperação de negros e mulatos, homens do povo, para que o Congresso possa ser representativo das aspirações e tendências gerais da população de cor.

A Comissão Organizadora da Conferência Nacional do Negro, transformada, em virtude desta resolução, em Comissão Central de Coordenação do Congresso, ficará incumbida de nomear, para cada Estado e para o Distrito Federal, Comissões de Preparação locais, que farão a propaganda do Congresso e encaminharão à Comissão Central de Coordenação, teses, comunicações e sugestões de interessados no certame.

A Comissão Central de Coordenação expedirá as instruções necessárias, preparará o regimento do Congresso e tomará providências para a sua realização na data prevista.

Rio, Março de 1945.

Guerreiro Ramos
Edison Carneiro
Abdias do Nascimento

TEMA

HISTÓRIA

I — Os elementos negros importados. O tráfico de escravos. Distribuição dos africanos no país. Números do tráfico. Estatísticas da população escrava nas províncias. A migração interior de escravos (tráfico interno).

II — Castigos de escravos. Deformações consequentes do trabalho escravo. O escravo nas plantações de cana-de-açúcar, de café, de algodão. O trabalho nas minas. O trabalho doméstico.

III — Os quilombos e as revoltas dos escravos. Palmares. Os negros malês na Bahia. Os balaios. O movimento de fuga das lavouras paulistas.

IV — Contribuição do negro à abolição e à campanha abolicionista. Luís Gama e José do Patrocínio. As juntas de alforria.

V — O valor do escravo, na África e no Brasil. Os mercados de escravos.
As crias.

VI — Os Tergos de Homens Pretos (os Henriques). Colaboração do negro na luta contra o invasor holandês. O negro na guerra do Paraguai. O negro nas bandeiras. O homem de cor na Inconfidência Baiana (1798). Contribuição do negro à Independência. Participação do negro nos movimentos populares de 1822 a 1849. João Cândido e a revolta da Armada (1910). O negro e a FEB.
VII — Figuras eminentes de negros.

VIDA SOCIAL

I — Condições gerais de vida da população de cor. Caracterização social da população negra. Distribuição social e espacial da população de cor.
II — Aspectos demográficos. Crescimento da população de cor. Estado e movimento da população de cor. Natalidade e mortalidade. Mortalidade infantil. A população de cor segundo os recenseamentos da República.
III — Sistema de vida da população de cor. Hábitos alimentares. Habitação. Profissão. Higiene. Educação. Relações sexuais. Poder aquisitivo. Associações culturais, recreativas e benéficas. Jogos e passatempos. Condições de trabalho.
IV — Aspectos patológicos da população de cor. Criminalidade. Vadigem, alcoolismo e prostituição. Doenças freqüentes na população de cor. Doenças trazidas da África.
V — Status social do negro. O negro e o mulato na literatura, nas ciências e nas artes. O negro nas cidades e nos campos. As favelas. O negro nas forças armadas. O negro e o mulato na Igreja, nas profissões liberais, na indústria e no comércio. Migrações da população de cor. Padrões de vida.

VI — Assimilação e aculturação da população de cor. O contato de raças. Os subtipos resultantes do contato de raças. Importância social e histórica do mulato. Intercâmbio sexual entre as nações africanas. A discriminação de cor, seus motivos, suas consequências, sua importância.
VII — Possibilidades de organização social do negro e do homem de cor, tendo em vista a elevação do seu nível cultural e econômico. Orientação vocacional do negro e do mulato. Desenvolvimento do espírito associativo.

SOBREVIVÊNCIAS RELIGIOSAS

I — A religião dos negões. A religião dos gêges. Os candomblés de caboclo. Macumba e Umbanda. O tambor de mina. Os pafás. Os xangôs. A cabula. Contribuição do negro à pagelança. Os ritos fúnebres. A feitiçaria e a adivinhação. O sincrétismo religioso. Processo aculturativo das religiões do negro no Brasil.
II — Organização e funcionamento das classes de culto. Influência da casa de culto na vida civil. Os chefes de seita e sua importância para a população de cor.
III — O curandeirismo.
IV — A música, a dança e os cantos rituais.

SOBREVIVÊNCIAS FOLCLÓRICAS

I — Folguedos coletivos. Bumba-meu-boi. Quilombos. Maracatus. Afoxés. Rodas de samba. Makulekê. Capitão-do-mato. O auto dos Congos. O frevo. Batucadas. Os cordões carnavalescos. Escolas de samba. O louvor a São Benedito.
II — Disputas dialogadas do negro e do branco. Pai João.
III — Formas de luta. A capoeira de Angola e suas várias formas. O batuqueiro e a pernada.
IV — O negro e o mulato no folclore nacional.
V — Os contos populares de procedência africana. As canções de trabalho.

LÍNGUAS

I — O nagô. O gêge. A língua de Angola e do Congo (quimbundo). O dialeto muçurumim. As línguas faladas nos anos da escravidão. As línguas faladas atualmente no Brasil.
II — Transformação do quimbundo, do nagô e de outras línguas no Brasil.
III — Modificações devidas às línguas africanas no português do Brasil.
IV — A língua falada e a língua cantada. Vocabulários.
V — Importância do nagô, do gêge e do quimbundo nas religiões e nas manifestações coletivas de origem africana em geral.
VI — Sobrevivências lingüísticas.

ESTÉTICA

I — O negro e a crição estética.
II — O negro e a escravidão como temas de literatura, poesia, teatro, artes plásticas.
III — Particularidades e sobrevivências emocionais do negro.
IV — Integração e participação do negro e do homem de cor na evolução geral das artes no Brasil.
V — A literatura, poesia, teatro, artes plásticas a serviço da causa abolicionista.
VI — As artes em geral como meio de valorização social do negro e do homem de cor.

Rio de Janeiro, maio, 1949.

DECLARAÇÃO FINAL DO I CONGRESSO DO NEGRO BRASILEIRO

Os Negros Brasileiros, reunidos no seu primeiro Congresso de âmbito nacional, promovido pelo Teatro Experimental do Negro, identificados com os destinos de sua Pátria, em todas as suas vicissitudes, como elemento integrante e solidário do povo, e no desejo de se confundirem cada vez mais nesse todo de que são parte, declararam:

O abandono a que foi relegada depois da Abolição e a estrutura econômica e social do País são as causas principais das atuais dificuldades da camada de cor da nossa população. Os problemas do negro são apenas um aspecto particular do problema geral do povo brasileiro, de que não será possível separá-los sem quebra da verdade histórica e sociológica. Desta maneira, considera este Congresso, necessários, a fim de remediar tal situação, o desenvolvimento do espírito associativo da gente de cor; a ampliação da facilidade de instrução e de educação técnica, profissional e artística, a proteção à saúde do povo, e, em geral, a garantia de oportunidades iguais para todos na base da aptidão e da capacidade de cada qual.

O Congresso recomenda, especialmente:

- a) O estímulo ao estudo das reminiscências africanas no País bem como dos meios de remoção das dificuldades dos brasileiros de cor e a formação de Institutos de Pesquisas, públicos e particulares, com esse objetivo;
- b) A defesa vigilante da sadia tradição nacional de igualdade entre os grupos que constituem a nossa população;
- c) A utilização de meios indiretos de reeducação e de desreocalçamento em massa e de transformação de atitudes, tais como o teatro, o cinema, a literatura, e outras artes, os concursos de beleza e técnicas de sociatria;
- d) A realização periódica de Congressos Culturais e Científicos de âmbito internacional, nacional e regional;
- e) A inclusão de homens de cor nas listas de candidatos das agremiações partidárias, a fim de desenvolver a sua capacidade política e formar líderes escolhidos, que possam traduzir, em formas ajustadas às tradições nacionais, as reivindicações das massas de cor;
- f) A cooperação do governo, através de medidas eficazes, contra os restos de discriminação de cor ainda existentes em algumas repartições oficiais;
- g) O estudo, pela UNESCO, das tentativas bem-sucedidas de solução efetiva dos problemas de relações de raças, com o objetivo de prestigiá-las e recomendá-las aos países em que tais problemas existem;
- h) A realização, pela UNESCO, de um Congresso International de Relações de Raças em data tão próxima quanto possível.

O Congresso condena, veementemente, considerando ameaças à tranquilidade da família brasileira:

- a) A exploração política da discriminação da cor;

- b) As associações de cidadãos brancos ou negros organizadas sob o critério do exclusivismo racial;
- c) O messianismo racial e a proclamação da raça como critério de ação ou como fator de superioridade ou inferioridade física, intelectual ou moral entre os homens;
- d) Os processos violentos de tratamento dos problemas suscitados pelas eleições interétnicas.

Para a boa execução destas medidas, torna-se necessária a vigência das liberdades públicas asseguradas pela constituição. E, para vencer o desprezo com que as massas negras foram introduzidas na vida republicana depois da Abolição e dar-lhes os estilos de comportamento do cidadão numa democracia, recomenda este Congresso o apoio oficial e público a todas as iniciativas e entidades que visem adestrar os brasileiros de cor para a maior, mais rica, e mais ativa participação na vida nacional.

Rio de Janeiro, setembro, 1950.

O PAPEL DO APARATO POLICIAL DO ESTADO NO PROCESSO DE DOMINAÇÃO DO NEGRO E A ANISTIA

(Tese apresentada no Congresso Nacional pela Anistia pelo
Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial)

Para que possamos analisar o papel do aparato policial do Estado no processo de dominação do Negro, é necessário levantarmos alguns dados históricos da relação do Negro com o mundo Branco.

A primeira forma de resistência do Negro à escravidão foi a revolta nas senzalas. E os senhores de escravos encontraram respostas imediatas: os chicotes dos capitães-do-mato e profundas marcas nos corpos e nas menes das populações Negras, que procuraram novas saídas. Neste momento, o senhorio viu a repressão ao escravo, como sendo comum, jamais uma forma de impedir a luta por seus direitos. Mas, como jogou capoeira, uma luta de muitas formas e diferentes golpes, o negro procurou novas e mais avançadas saídas: os Quilombos.

A cada Quilombo que surgia, a repressão sofisticava-se. À cada repressão os Quilombos cresciam espalhando-se pelo país, assim como variavam as formas de luta dos Negros, os Quilombos como o de Palmáreas, em Pernambuco, Alagoas e Sergipe, com quase 50.000 habitantes ou as revoltas, como a dos Malês.

A repressão do capitão-do-mato, cresceu e ao ponto de organizar exércitos para combater os Quilombolas, as insurreições escravas. Os Quilombolas foram as primeiras vítimas das perseguições políticas do País.

Foi no século passado, na sua primeira metade, que ocorreram as principais lutas do Negro contra o sistema escravista, mas foi neste período que as conceções libertárias e de progresso começaram a tomar conta dos setores médios da população. E tais setores integraram a partir da metade do século, as lutas abolicionistas. Após a Independência do Brasil, caminharam em busca da República, da industrialização, unindo-se aos Negros pelo fim da escravidão. E, a partir daí, que nosso País começa a viver o primeiro processo de distensão lenta, gradual e segura.

Na escola, aprendemos do primário ao colégio que a princesa Isabel, aprovando-se da ausência de D. Pedro II, num ato de bondade, assinou a Lei Áurea. Na verdade, a abolição da escravatura é fruto de um conjunto de contradições vividas na época pela população brasileira e mesmo assinada pela princesa, não deixou de ter suas salveguardas: a Imigração Européia, a direção dos setores liberais. Ela surge como fruto das lutas do Negro, contra a escravidão, dos setores liberais contra a monarquia, o ascenso do capitalismo inglês em busca de novos mercados de consumo para seus produtos industrializados, incompatíveis com o modo de produção escravista. O capitalismo vai inserir um novo dado.

Durante o período da escravidão o desenvolvimento do Negro foi impedido, e, após a Abolição, não atendia às exigências de trabalho assalariado. Mesmo os setores abolicionistas não tinham nenhum interesse em estimular e desenvolver

um processo de adaptação do negro ao novo modo de produção instalado no País.

Foi, então, instituído a sua substituição por imigrantes europeus.

Durante todo o período de escravidão, forjou-se a ideologia de superioridade racial. A burguesia surgiu com o novo modo de produção era branca; os primeiros operários eram brancos. Os imigrantes chegados ao Brasil não tinham

origem africana.

Sem trabalho, com o estigma de escravo-coisa e não ser humano, o Negro, discriminado pela sociedade, foi jogado à marginalidade. As favelas e mocambos.

A fome. "Roubar" era a única alternativa para continuar vivo.

Somente após a 1.ª guerra mundial com o processo de industrialização, o negro começa a integrar o processo produtivo. Ao mesmo tempo que ocorria a imigração japonesa, ocupando terras cedidas pelo governo.

Sem compreender o próprio condicionamento na sociedade, as formas organizativas do negro não eram mais os Quilombos. Aqui, surgiram os grupos de capoeira, as entidades recreativas; as religiosas. E tais associações sofreram violentas perseguições policiais. Aqui, os setores dominantes da sociedade já não perseguiam o escravo. As classes médias, não lutavam contra a abolição. Sem "Dono", que justificasse sua opressão, os Negros eram perseguidos como marginalis, como desempregados, como bagunceiros. Agora, a sociedade brasileira tinha uma nova organização sem escravos — com imigrantes europeus, ocidentais, cristãs e liberais.

O Negro formava uma massa miserável, sobrevivendo como dava, sem informação, sem organização, sem técnica. Trazia o estigma do escravo e todas as forças utilizadas para libertar-se do senhor. Um ser violento e incapaz dentro da nova sociedade; com formas de ser diferentes. Um animal com cara, corpo e voz de ser humano. Um homem para ser visto como homem, mas não para ser tratado como tal.

Desde então, ser negro passou a ser vergonha para o indivíduo e um perigo para a sociedade. E a perseguição policial ao negro já não era mais um fato político, uma contraposição às suas lutas por direitos, mas uma perseguição comum.

As primeiras formas de organização e expressão independentes do Negro, surgem através do jornal "CLARIM DA ALVORADA", que foi o primeiro jornal a levantar a luta contra a discriminação racial, contra a exploração e por liberdades de manifestação; o que veio contribuir para o avanço da consciência da Comunidade Negra. Esta consciência possibilitou mais tarde a fundação da "FRENTE NEGRA", que foi a primeira entidade, a nível nacional, chegando a contar com 60.000 associados. Editou o jornal "A VOZ DA RAÇA", e mais tarde torna-se partido político, o qual foi fechado em 1937 pela ditadura Vargas.

• A Participação do Negro no Processo de Produção

Dada a discriminação racial nas relações de trabalho, o Negro é transformado em exército de mão-de-obra barata nos serviços que exigem a sua força física.

A grande maioria vive no subemprego e da prestação de serviços que não requerem mão-de-obra especializada.

Quando, com muito sacrifício, consegue especializar-se num Ramo da produção, ele é rejeitado, na maioria das vezes, pelas empresas, na seleção de pessoal. O número de empresas nacionais, multinacionais e até estatais que não aceitam negros é enorme. A discriminação racial é exercida sutilmente e com o beneplácito do governo. Os processos movidos contra os patrões no Judiciário, foram infértillos. Os inquéritos policiais para apuração desses casos sempre terminam exaltando o espírito de bondade dos donos das empresas e reafirmando a Democracia Racial existente no País. No entanto, nas épocas de crises econômicas o Negro é o primeiro a ser demitido das empresas.

Cerca de 70% dos trabalhadores brasileiros recebem de 1 a 3 salários mínimos; havendo ainda uma grande parcela que percebe uma remuneração abaixo do salário mínimo oficial. A população Negra, entendendo como Negro, "todo aquele que apresenta na cor da pele, na face ou nos cabelos as características da Raça Negra", compõem cerca de 75 milhões de brasileiros marginalizados do campo sócio-econômico-político, segundo dados da UNESCO. A grande maioria não tem casa própria, sendo obrigada a morar de aluguel nas favelas das grandes cidades, onde não existem as mínimas condições de vida, tais como: saúde, esgoto, asfalto, luz, transportes, etc.

O desemprego apesar das estatísticas oficiais que apregoam, ano a ano, a criação de novas oportunidades de trabalho, não chega a satisfazer o número de pessoas que ingressam neste mesmo mercado. A conservação da mão-de-obra barata e o aumento do número de desempregados são estimulados pela migração de nordestinos; que, deslocando-se para as grandes cidades e pressionados pela total falta de oportunidades, vão juntar-se aos favelados.

A maioria destes imigrantes vindos do Estado da Bahia, "os baianos", que devido a esta discriminação "Regional", acabam perdendo suas próprias identidades raciais.

Todo ser humano busca segurança dentro do seu grupo social, e sua participação é de acordo com as vantagens concretas das quais ele venha usufruir. São destas vantagens a sua ação no seu grupo social. Dentro dessa visão que vantagens o Negro pode usufruir no meio social em que vive e que segurança ele pode buscar numa sociedade onde ele é marginalizado? É claro que a resposta é negativa. Dada a busca do homem por uma vida melhor em todos os níveis e não encontrando oportunidade de realização, é de se esperar uma reação contrária a esta situação.

A questão que se coloca para o governo é como manter a grande maioria Negra alijada das conquistas conseguidas pelos trabalhadores, tais como: Direito ao Trabalho, Horas Máximas de Trabalho Diário, Aposentadoria, Assistência Médica, etc., e principalmente como manter-se desorganizados, divididos e inconscientes das causas da nossa miséria.

● A Policia, o Preso Comum e o Processo de Transformação do Preso Comum em Preso Político

Atualmente, existem dois papéis básicos para a polícia. O de manter a situação atual, através da força, e de pressionar constantemente o exército de reserva de mão-de-obra barata necessária, através da exigência de comprovação de emprego de cada indivíduo; pois o elemento que não comprovar, estará sujeito à sanções criadas pelo Estado.

As penas variam desde o espancamento na rua até a retenção do Negro durante um, dois, ou mais dias na Delegacia de Polícia para averiguação. E também a condenação por furtos e crimes não cometidos, chegando algumas vezes à morte.

Sobre o Negro a polícia exerce uma função extraordinária, a de quebrá-lo psicologicamente e organizativamente. Para a polícia, todo negro é um criminoso em potencial. Ela o persegue em qualquer lugar e a todo momento. Isto faz com que o indivíduo negro sinte vergonha de sua raça e se isole de seu grupo.

É comum em qualquer favela do País, o aparato policial durante a madrugada a fim de acordar os moradores para averiguar os documentos, como meio de comprovação de emprego. Caso o indivíduo não tenha a carteira assinada é levado para a delegacia para triagem. Nos bairros de periferia: Brasilândia, Santo Amaro, São Miguel Paulista, as batidas policiais são constantes. No bairro do Brás, por exemplo, pela manhã os policiais montam filas de trabalhadores, na maioria Negros, verificando os documentos de um a um.

A não absorção dos valores brancos impostos pelos mecanismos formadores da sociedade, nesse momento se manifesta de forma concreta e indiscutível, e fica bem visível a desvantagem de não ser branco. Os próprios policiais Negros se sentem superiores ao Negro comum. Eles se vêem como parte integrante dos seus "dominadores". A polícia tem sido o organismo mais concreto para a divisão do grupo Negro. E o organismo mais temido e mais odiado.

Em relação ao Sistema Penitenciário podemos dizer que é uma parte importante para a manutenção do tipo de sociedade em que vivemos. Ele funciona como uma espécie de lixo social. A maioria dos Negros presidiários cumpre pena por assalto. Todos que não obedecem as regras do jogo estabelecidas pela classe dominante, e todos que transgridem essas regras são isolados da sociedade. Na verdade o presidiário é uma espécie de exemplo social, para que as pessoas não se arretem a desafiar o poder estabelecido.

E nas condições de presidiário que o elemento sofre de forma mais aguda os conflitos por ter negado os valores impostos pelo dominador. É abandonado em cárceres de alta densidade demográfica; onde o convívio com mais "trinta" elementos onde só seria possível "seis", deixa-o constantemente torturado ao limite da brutal necessidade de eliminar o próximo pela vital falta de espaço habitável. É abandonado também pela família e pelos amigos, ficando à mercê

da violência policial, com formas variadas de torturas (físicas e psicológicas) a fim de esmigalharem-lhe a capacidade de resistência.

Os crimes são distribuídos econômica e hierarquicamente. Aos economicamente favorecidos a impunidade institucionalizou-se e suas liberdades continuam garantidas nos casos de: Corrupção, Estelionato, Consumo e Tráfico de Entorpecentes, Estupros, Sequestros, Lenocínios e até Homicídios Flagrantes. Já os desfavorecidos da farta riqueza nacional, o roubo põe em cheque os valores estabelecidos pela classe dominante e dificilmente, aquele que roubar, será posto em liberdade sem cumprir uma sanção.

No caso de assalto, mais grave ainda é considerada a sua atitude pois o elemento que rouba armado, além de negar os ensinamentos dessa sociedade de exploração em que vivemos, está impondo a sua vontade através da força, o que é papel da polícia em defesa da situação atual.

O Negro não tem em suas mãos as mais variadas formas de propriedade e garantias de sobrevivência através do trabalho remunerado. O indivíduo quando se posiciona contra a ordem vigente é porque não concorda com a sua participação designada nas relações sociais, de trabalho e de produção na medida em que ele não usufrui democraticamente dos direitos adquiridos pelos membros da sociedade em que vive.

A forma do indivíduo expressar a sua oposição em relação à situação atual, varia de acordo com o seu nível de consciência. Se o indivíduo tem claro as causas que geram a sua condição de dominado e explorado, ele se organizará em um grupo político e terá uma atuação organizada. Quando ele não tem essa consciência, a sua ação se dá ao nível individual, daí o assalto ao patrimônio privado.

Nos dois casos a ação do indivíduo expressa uma posição política; diferenciando apenas nas formas de ação, uma coletiva, a outra individual. O Estado reprime em ambos os casos. Agora, quando o indivíduo participa de uma luta política por uma sociedade mais justa e pratica o assalto contra a propriedade privada, e uma das formas é o assalto a bancos, é considerado Preso Político. No entanto, quando a ação se dá ao nível individual, o elemento que a prática é considerado Preso Comum, do que discordamos e caracterizamos também como Preso Político.

E nesse sentido que o nosso posicionamento no Congresso Nacional pela Anistia com relação a este tipo específico denominado "Preso Comum" é de exigirmos que o tratamento seja o mesmo dispensado aos Presos Políticos. Sugermos que este Congresso aprove como uma de suas bandeiras a luta por melhores condições carcerárias a todos os "Presos Comuns", tais como:

- Salários iguais aos índices mínimos estabelecidos para o Trabalhador em Geral.
- Liberdade de Organização, Informação, Expressão dentro das prisões.
- Liberdade sexual para todos os "Presos Comuns".
- Pela Alfabetização dentro das prisões.

• Pela formação profissional dentro das prisões.

• Pelas garantias de participação, de todos os presos libertados, na sociedade.

Nós, os negros, compreendemos que a materialização da Anistia Amplia, Geral e Irrestrita não atingirá os "Presos Políticos Negros". Sabemos que mesmo com a revisão dos processos e penas dos "Presos Comuns", muitos dos Negros que assaltam em função da sua "Fome" continuarão nas prisões; que existe à nossa frente uma longa luta no sentido de alcançar Trabalho, melhores condições de vida, organização e autodeterminação da população negra; a supressão do racismo. Compreendemos também que a repressão policial existe e atua para impedir a organização e a independência dos setores explorados e populares. E por isto que acreditamos que só com a libertação de todos os Presos considerados Políticos, hoje, com o fim da perseguição policial e com a possibilidade de surgimento de novas idéias e concepções na sociedade brasileira, poderemos avançar em nossa luta. E é por isto que exigimos e conclamamos a todos os presentes neste congresso a lutarem:

- Pela revisão dos processos e penas de todos os "Presos Comuns".
- Pela melhores condições carcerárias.
- Por mais prisões abertas e efetiva reintegração dos presidiários na sociedade.
- Pelo fim da Opressão Policial.
- Por mais trabalhos para os Negros e melhores condições de vida.
- Por melhores condições carcerárias.
- Pela liberdade de organização e expressão.
- Pela Anistia, Amplia, Geral e Irrestrita.

Resoluções do II CONGRESSO NACIONAL DO MNU — 18, 19 e 20 de abril de 81 — Belo Horizonte — MG

CARACTERIZAÇÃO

A. "O MNU é um Movimento Político, que possui uma direção em diversos níveis, cuja atuação se fundamenta no método democrático, legitimado pela discussão com o conjunto dos militantes."

B. "Enquanto *movimento autônomo*, objetiva viabilizar as necessidades políticas, sociais, econômicas e culturais da comunidade negra, buscando alianças concretas com os outros setores oprimidos".

C. "O Movimento Negro Unificado comporta diversas correntes, que se complementam com os documentos básicos, a linha política e as prioridades estabelecidas pelos conjuntos do movimento."

D. "O MNU busca viabilizar a *solidariedade* junto aos *movimentos negros e progressistas*."

PRINCÍPIOS NORTEADORES DO REGIMENTO INTERNO

Ressalta-se que o estatuto norteia a discussão e formação do Regimento Interno.

1. Afastamento de Militante

- aquele que fizer declarações públicas, contra os princípios básicos consagrados no Congresso.
- malversação de fundos e/ou apropriação indébita do MNU.

2. Não cumprimento de tarefa implica em:

- advertência
- perda de voto

3. Reintegração

- autocrítica por escrito, acompanhada de pedido de reintegração, que serão apreciados em Assembléia Estadual.
- retratação em Assembléia Estadual e devolução de bens e/ou fundos.

ASSEMBLÉIA CONSTITUINTE

A questão da Assembléia Constituinte, não foi discutida em profundidade, pela falta de documentos básicos, orientadores sobre a questão. Diante disso, a plenária do II Congresso Nacional do MNU, deliberou a formulação dos seguintes documentos, para a discussão nos Estados:

- histórico e significado de Assembléia Constituinte.
- quais as propostas de constituinte existentes no Brasil hoje.
- quando, porque e como é convocada uma assembléia constituinte.
- quais as condições necessárias para garantir a convocação de uma A.C., livre, soberana e democrática.

A CEN/RJ vai recolher o material para fazer documentos para a A.C., que será discutido pelo conjunto da CEN e posteriormente enviado aos Estados.

MULHER NEGRA

- Formação de um grupo de reflexão em cada regional do MNU.
- Discussão com os companheiros a respeito da questão da mulher negra.
- Participar e apoiar a luta das empregadas domésticas em suas associações reivindicando seus direitos trabalhistas... e buscando o máximo de apoio junto à classe trabalhadora, às associações das empregadas domésticas.
- Criação dentro do CEN, de uma comissão que organize e dirija as comissões regionais e que elabore documentos tais como: o que é ser empregada doméstica em cada Estado, caracterizando o nível organizativo, assim como as lutas travadas.'
- Realização de encontros regionais e estaduais para encaminhamento do Encontro Nacional da Mulher Negra, a se realizar antes do próximo Congresso.

HOMOSSEXUALISMO E MACHISMO

- A questão do homossexualismo deve ser discutida de uma forma que permita a expressão de homens e mulheres envolvidos diretamente na questão.
- Deverá ser formado um grupo de homens para discutir homossexualismo, machismo e a condição da mulher.
- Apoio do MNU aos grupos homossexuais próximos ao MNU, para traçar uma política a respeito da questão.

QUESTÃO POLÍTICO-PARTIDÁRIA

A falta de documentos básicos, somadas às discussões de improviso, não permitirão uma definição político-partidária.

A amplitude da questão foi reduzida à discussão sobre as eleições de 1982, o que levou a apresentação de propostas, não sobre o problema político-partidário mas em quem e como votar em 1982. A plenária rejeitou, por maioria de abstenção, todas as propostas e rejeitou a retomada da discussão sobre nova votação. Permanecendo a indefinição político-partidária, a questão deverá ser discutida em cada Estado.

A CEN/MG vai recolher material e fazer documentos sobre a questão político-partidária que serão discutidos pelo conjunto da CEN e posteriormente enviados aos Estados.

CULTURA NEGRA

- Que os intelectuais do MNU, contribuam com sua produção, no sentido da elaboração de uma política de revitalização cultural do negro, enquanto forma de conscientização de nossa comunidade, aproveitando também a produção de outros intelectuais.
- Na reunião dos dias 02 e 03/05/1981, a CEN decidiu no tocante à proposta nº 4 e das atuais condições de trabalho, que se compromete a:
 - efetuar reuniões estaduais que encaminhem a organização de cada Estado;
 - garantir a elaboração e a troca de documentos específicos entre os Estados membros do MNU.

2. Que o MNU, crie nos Estados-membros, condições para intercâmbio, com entidades negras de massa, a fim de divulgar suas diferentes manifestações culturais.
3. Formação de núcleos de estudos, para mapear as entidades negras existentes nos Estados-membros, levantando suas histórias e suas atuais características. Cabe à CEN, a tarefa de centralizar, organizar e divulgar os resultados desses trabalhos.
4. Atuar planejadamente nas entidades negras, introduzindo as propostas e a linha política do MNU, respeitando os princípios e fins destas entidades, procurando contribuir e influir nas suas direções.
5. Devemos fazer uma campanha de denúncia, que passe pelos seguintes pontos:
 - a) desmascaramento da linguagem racista, na sociedade brasileira, seja em relação aos “ditos populares”, ou em relação aos meios de comunicação de massa.
 - b) processo de descaracterização, exploração e destruição das manifestações e dos valores culturais negros.
 - c) desmacaramento de “falsos” representantes da cultura negra que dela se utilizam com fins promocionais, eleitorais e outros.
6. Defender, permanentemente, a independência das manifestações culturais negras.

ESTATUTO DO MNU

01. **Denominação**
MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO
02. **Definição**
O MNU é um movimento reivindicativo, sem distinção de raça, sexo, instrução, credo religioso ou político e sem fins lucrativos.
03. **Sede**
O MNU tem sua *Sede Nacional* situada na rua Almirante Marques Leão n.º 518, São Paulo — SP.
04. **Fins**
 - a) Combate ao racismo onde se faça presente; luta constante contra a discriminação racial e contra o preconceito de cor.
 - b) Intercâmbio com organizações culturais e congêneres de outros países.
05. **Deveres dos Membros do MNU**
Membros — Poderá ser membro do MNU qualquer pessoa que esteja de acordo com o programa de ação e o estatuto e que se comprometa a cumprir sua orientação, advinda de decisão coletiva.
 - 05.1. Deveres:
 - a) conhecer profundamente o programa de ação e o estatuto do MNU.
 - b) trabalhar para implantação do programa de ação do MNU.
 - c) cumprir as determinações dos órgãos do MNU.
 - d) difundir o programa de ação do MNU e recrutar novos membros.
 - e) participar de forma efetiva para aumentar o nível de consciência.
 - f) contribuir para com o quadro associativo do MNU e assim promover e desenvolver o MNU.
 - g) participar de um dos grupos de trabalho existentes.
 - 05.2. Direitos dos Membros do MNU:
 - a) votar e ser votado nos termos deste estatuto para qualquer função diretiva ou organizativa do MNU.
 - b) apresentar crítica ao trabalho de todos os órgãos do MNU.
 - c) apresentar propostas de trabalho a todos os órgãos do MNU.
 - d) defender-se das acusações ou imputações previstas no Regimento Interno.
 - 05.3. Os membros do MNU não assumem, subsidiariamente, as obrigações do Movimento Negro Unificado.
06. **Métodos de Trabalho do MNU:**
 - a) discussão livre em todos os órgãos do MNU.
 - b) aceitação por todos os membros das decisões tomadas pela maioria.
 - c) solidariedade e cooperação na execução de todo trabalho realizado pelo MNU.

- d) análise constante do trabalho realizado pelo MNU e correção dos erros cometidos.
- e) voto individual ou coletivo dependendo da constituição da Assembléia ou reunião.
- f) não acumulação de funções diretrivas ou organizativas nos níveis nacional, estadual e municipal.
- g) socialização das informações.

07. Todos os membros de um órgão devem mostrar solidariedade para com as decisões tomadas por esse órgão.

- a) Dentro de cada órgão as decisões são tomadas por maioria absoluta (50% + 1).
- b) Deve ser garantida a expressão da minoria e a organização de tendências dentro do MNU.

08. Estrutura e Organização do MNU:

- a) Grupo de trabalho é a Unidade-base do MNU.
- b) Departamentos.
- c) Haverá a nível municipal coordenadorias.
- d) Haverá a nível estadual coordenadorias.

e) Haverá a nível nacional uma Comissão Executiva Nacional, o Encontro Nacional e o Congresso.

08.1. Grupos de Trabalho:

- a) o grupo de trabalho é formado com número mínimo de três pessoas.
- b) os grupos de trabalho terão Assembléia Municipal ou Regional, reuniões gerais e abertas como forma imediata de decisões coletivas.
- c) o grupo de trabalho é um órgão autônomo e deve refletir a linha do MNU, de acordo com seu programa de ação.
- d) todos os grupos de trabalho terão um representante efetivo e um suplente na coordenadoria municipal.

- e) a critério dos grupos de trabalho, os representantes estaduais podem ser substituídos, em qualquer época, por decisão da Assembléia Municipal ou Regional, previamente convocada para tal fim.
- f) os grupos de trabalho devem ter uma organização interna de acordo com as suas necessidades.

08.2. Coordenadoria Municipal e Regional

- a) A Coordenadoria Municipal é composta por um representante efetivo de cada grupo de trabalho do município e um suplente.
- b) A Coordenadoria Regional é composta por um representante efetivo e um suplente de grupos de trabalho de dois ou mais municípios, que estejam unidos por necessidades comuns.
- c) cabe à Coordenadoria Municipal ou Regional encaminhar a realização das determinações e tarefas aprovadas, por maioria, em

Assembléias Municipais ou Regionais ou reuniões abertas de caráter deliberativo. As coordenadorias devem promover reuniões de caráter organizativo, abertas aos militantes.

- d) a Coordenadoria Municipal deve formar comissões conforme a necessidade dos trabalhos.
- e) na Coordenadoria Municipal as decisões são tomadas por votação geral. Prevalecerá sempre a decisão da maioria.

08.3. Coordenadoria Estadual

- a) é formada por 02 (dois) representantes, eleitos em Assembléia Municipal ou Regional, com mandato de um ano. Terá reuniões bimestrais, gerais e abertas aos militantes do MNU.
- b) cabe à Coordenadoria Estadual manter as demais coordenadorias informadas das atividades dos grupos de trabalho no Estado correspondente.
- c) cabe à Coordenadoria Estadual, coordenar, a nível estadual as atividades dos grupos de trabalho, através das coordenadorias municipais.
- d) a Coordenadoria Estadual deve formar comissões, conforme a necessidade de trabalho.
- e) na Coordenadoria Estadual as decisões são tomadas por votação geral quando o assunto for comum a todas as comissões e em isolado quando específico de determinada comissão, todavia, em qualquer dos casos, prevalecerá sempre a decisão da maioria.
- f) a nível estadual, haverá Assembléias Estaduais quando necessário.

08.4. Comissão Executiva Nacional

- a) A Comissão Executiva Nacional é composta de tantos membros quanto os Estados do Brasil, em proporção igual a 3 membros efetivos e 3 suplentes.
- b) nas reuniões da CEN, as decisões serão tomadas por voto individual garantido a cada representante efetivo dos Estados, na Comissão Executiva Nacional.
- c) os membros da CEN serão eleitos em Assembléias Estaduais, realizadas no prazo de dois meses após o Congresso, com mandato de um ano.

08.4.1. A Comissão Executiva Nacional tem como funções:

- a) pôr em prática a linha política estabelecida pelo Congresso a nível nacional.
- b) coordenar a atividade de todos os grupos de trabalho, através das coordenadorias estaduais.
- c) elaborar um boletim informativo (BI) do MNU, de 2 em 2 meses, e enviá-lo aos grupos de trabalho.

- d) representar e administrar o MNU a nível nacional e internacional em juízo ou fora dele.
- e) a comissão executiva nacional se reúne ordinariamente de 2 em 2 meses.
- f) compete à comissão executiva nacional preparar o Congresso Nacional do MNU.
- g) a comissão executiva nacional se reúne extraordinariamente, convocada por ela mesma.
- h) a comissão executiva nacional deve formar comissões, conforme a necessidade de trabalho.
- i) a CEN deve formar uma comissão de assuntos internacionais para organizar de forma centralizada o contato com outros países.
- j) a comissão executiva nacional, deve ter uma organização interna de acordo com as suas necessidades.

08.5. Encontro Nacional

- a) os encontros nacionais serão convocados para discussão e deliberação sobre questões que envolvam setores ou o conjunto dos militantes do MNU.
- b) Os encontros nacionais são convocados pela Comissão Executiva Nacional ou por dois terços do grupo de trabalho.

08.6. Congresso

- a) o Congresso é o órgão máximo de deliberação do MNU e se reúne anualmente.
- b) a CEN é responsável para decidir data, local e preparação do Congresso a partir das propostas dos Estados.
- c) em circunstâncias excepcionais, a CEN pode transferir a data da reunião do Congresso.
- d) a pedido de pelo menos 2/3 (dois terços) dos grupos de trabalho, poderá ser realizado um congresso extraordinário.

08.6.1. O Congresso tem poderes para:

- a) definir a linha política do MNU.
- b) aprovar ou modificar o estatuto do MNU.
- c) fazer uma avaliação da atuação do MNU no período anterior.
- d) o Congresso será constituído por um delegado representante de cada grupo de trabalho ou por um número de delegados de cada Estado, fixado em reunião prévia pela CEN.
- e) o Congresso pode dissolver o MNU por consenso unânime dos delegados reunidos para este fim, devendo estar presente 2/3 (dois terços) dos grupos de trabalho.

- 09. Finanças
Os fundos do MNU provêm de donativos diversos e cotizações de seus membros, decididas em Assembleia Estadual. Cabe ainda aos membros, procurar de diversas maneiras, levantar fundos, através de comissões de finanças que possibilitem ao MNU a consecução de seus fins.
- 10. Dissolução
Em caso de dissolução, o acervo patrimonial, será doado a uma entidade congênere.

II CONGRESSO NACIONAL DO MNU — ABRIL/81 — BH/MG

ALERTA NEGRO '81

(Manifesto do grupo negro ENUGBARIJO do Rio de Janeiro)
"Orumila ni o di igbo/ mo ni igbo ni".

(Orumila diz que vai ser uma multidão/ eu digo que será uma multidão)

OYEKU MEJI

Sendo o Brasil a maior população negra fora da África, seria forjoso e coerente que nós NEGROS BRASILEIROS ocupássemos posições dignas em todos os setores de atividades *vitais e relevantes* do País. Fossemos considerados **FORÇAS PRODUTIVAS e FECUNDAS**, tanto pela nossa capacidade como MÃO-DE-OBRAS ATIVA e POTENTE em todos os níveis de produção — intelectual, econômica, social e politiíca! etc. — e como *Alimentadores Culturais* vivos e dinâmicos que mantêm em movimentos criativos permanentes os Patrimônios Sócio-culturais dessa Nação. Porém, vemo-nos relegados às condições mais degradantes e mesquinhias, tratados como cidadãos de terceira categoria, encurralados nos espaços mais humilhantes e baixos da trama social brasileira, deserdados até do próprio conhecimento da nossa História, nossas Sabedorias, Tradições Culturais, Ciências e de nossas lutas de Resistências e Libertação Coletiva (ou tentativas de) através dos tempos.

Nossos Homens e Mulheres vivem em jaulas ou pocilgas, esprimidos em verdadeiros matadouros/favelas, enlouquecidos nos hospícios, mendigando pelas ruas, prostitutas, bichos em cárceres, desrespeitados por leis e constituições, massacrados pela violência policial, desempregados, famintos.

Nossas crianças e adolescentes já corroidos pelas bases, mofando em Casas de Correção (escolas-de-crime), estigmatizados por suas condições de *indigenas socias*.

Nossos jovens assassinados, desorientados e/ou proscritos pelos mecanismos nada sutis de uma Sociedade Preconceituosa (e senão RACISTA) mascarada pelas fantasias, obsessão e modelos "occidentalizados".

TODOS NÓS não suportamos e nem aceitamos mais essas condições. O BRASIL não pode e nem deve continuar sendo esse TUMBEIRO de 480 anos de vergonha e humilhações para as Gentes Brasileiras. Se apresentar ao mundo, e, principalmente, à ÁFRICA NEGRA, como um país soberano, *livre, autônico, independente e "democrata racial"*, quando suas populações *negras* continuam escravizadas, espoliadas em seus direitos humanos mais básicos — saúde, alimentação, educação — ou simplesmente EXTERMINADAS.

Nós Negros Brasileiros assumimos nossas responsabilidades de NEGROS e abrimos GUERRA DECLARADA às nossas atuais condições de Vida e de Monte. Passamos então de eternas "vítimas históricas" ou "problemas sociais insolúveis" — "Escravos", "bandidos", "macumbaíros", "preguiçosos" e "boçais", "perturbadores da ordem", "imorais", "estupradores", "crioulos sujos", "negras sem-vergonha", "negros de alma branca" — a ATIVOS AGENTES PROVOCADORES de nossa LIBERTAÇÃO. Unidos e irmãados a outras forças produtivas e

fecundas do País, a fim de transformarmos o BRASIL numa nação realmente aberta, humana, popular, liberta e fecunda, como a República Popular de Palmares da nossa história e sonhos, projetada para o futuro, ocupando posição marcante no concerto das nações e aliada direta e incondicional dos povos oprimidos do mundo. Não existem sutilezas diplomáticas, intelectuais ou políticas, e nem queremos (é-las quando está em jogo a VIDA, a DIGNIDADE: (física e moral) e o RESPEITO das nossas GENTES NEGRAS.

ZUMBI e seu Povo nunca foram Sociais-Democratas.

A LUTA É AQUI E AGORA. Esmagar todos os obstáculos.

Todo PODER DE VIDA às GENTES NEGRAS dessa terra e de todo o mundo.

Ouvir Brasil! Ouvir África! Ouvir Geral! OGUM é de LEI!
Rio de Janeiro, 5 de agosto de 1981.
ENUGBARIJO.

ÍNDICE

Introdução	9
Influência da escravidão na estrutura e comportamento da sociedade brasileira	15
Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo	28
Ideologia de branqueamento das élites brasileiras	40
Organizações negras em São Paulo	47
Correntes dos estudos africanistas no Brasil	76
Lusotropicalismo e ciência	93
Nina Rodrigues sem retoques	97
Os dilemas da <i>negritude</i>	100
Eskobo de uma sociologia da República de Palmares	107
Calabar: a traição na História	121
Os combatentes traídos	126
A tragédia campesina de Canudos	130
A escravidão e os Direitos Humanos	136
Contribuição do negro às artes no Brasil	140

APÊNDICES:	
Declaração Final do I Congresso do Negro Brasileiro	151
Convocação e Temário do I Congresso Negro Brasileiro	153
Declaração Final do I Congresso do Negro Brasileiro	156
O Papel do aparato policial do Estado no processo de dominação do Negro e a anistia	158
Resoluções do II Congresso Nacional do Movimento Negro Unificado	164
Estatutos do Movimento Negro Unificado	167
Manifesto do ENUGBARIJO	172